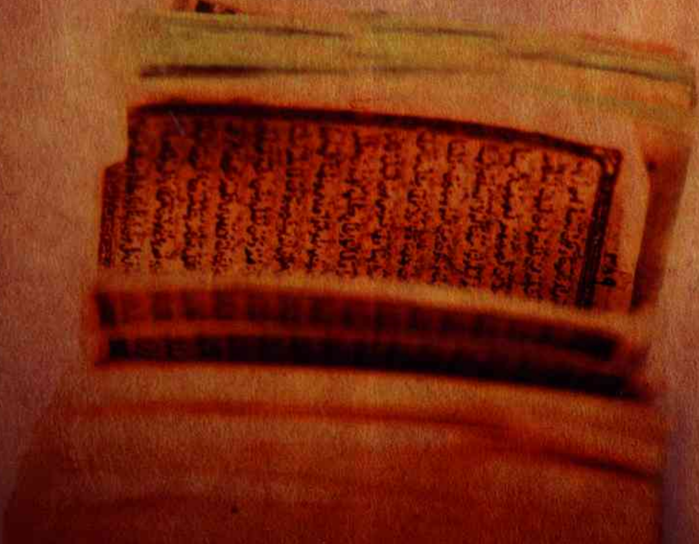
قرآن پژوهی

(۲)

بهاء الدین خرمشاهی



قرآن پژوهی (۲)

چهل و چهار بحث و تحقیق قرآنی

نویسنده
بهاءالدین خُرّمشاهی

تهران ۱۳۸۹

سرشناسه : خرّمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۲۴ ـ
عنوان و نام پدیدآور: قرآن‌پژوهی / تألیف بهاءالدین خرمشاهی.
وضعیت ویراست : [ویراست ۳؟].
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری : ۲ ج.
شابک : (دوره) ۵ ـ ۱۳۵ـ ۱۲۱ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸؛ (ج.۲) ۸ ـ۱۳۴ـ۱۲۱ـ۶۰۰ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : جلد دوم کتاب حاضر تحت عنوان «قرآن‌پژوهی؛ چهل و چهار بحث و تحقیق قرآنی» منتشر شده است.
یادداشت : کتاب حاضر قبلاً با عنوان «قرآن‌پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)» به‌صورت تکجلد منتشر شده است.
یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم).
یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول).
عنوان دیگر : قرآن‌پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی).
موضوع : قرآن ــ بررسی و شناخت
موضوع : قرآن ــ تحقیق
موضوع : قرآن ــ کتابشناسی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۹ ۴ق ۴ خ / ۴ / BP ۶۵
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۱۵
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۲۱۰۲۰۵۲

قرآن‌پژوهی (۲)؛ چهل و چهار بحث و تحقیق قرآنی

نویسنده: بهاءالدین خُرّمشاهی

چاپ نخست: ۱۳۸۹؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: سارنگ؛ صحافی: مهرآیین

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی: ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ ـ ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳ـ۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

پیشگفتار

به نام صاحبِ قرآن خداوند
که پیغامش جهانی نو پی‌افکند

از بخت شکر دارم و ازکردگار هم که درست نیم قرن (از ۱۴ ـ ۱۵ سالگی تا ۶۴ ـ ۶۵ سالگی) در خدمت قرآن‌کریم بزرگ‌ترین، اصیل‌ترین، جامع‌ترین و واپسین «وحی‌نامه»ی الهی هستم.

با الهام از دعایی که حضرت ختمی‌مرتبت در حق ابن عم خود عبدالله‌بن عباس، معروف به ابن‌عباس (۳ قبل از هجرت ـ ۶۸ ق) که از دانشمندترین صحابیان بود، فرموده بود: «**اللّهم فَقِّهْه فی الدّین و عَلِّمْهُ التأویل**»، برای خود دعای قنوت ساخته‌ام به این طرز: «**اللّهم عَلِّمْنی التأویل و فَقِّهْنی فی الدّین، و فَهِّمْنی حقیقة وحی کتابک المبین، وَ نَوِّر قلبی بنور الیقین. وأَلْحِقْنی بالصالحین. آمین یاربَّ العالمین**».

باری، بیش از این از این مقوله نگویم که تزکیهٔ نفس در قرآن‌کریم نهی شده است، آن‌جا که می‌فرماید: ... **فلا تُزَکّوا أَنفسَکُم هو اعلم بِمَنِ اتّقیٰ** (پس خودتان را پاکدامن مشمرید/ در پاکشماری خود نکوشید، چراکه او به آنکه از ناپسند و ناشایستگی‌ها می‌پرهیزد آگاه‌تر است) (النّجم: ۳۲). البته امیدوارم سوءتفاهم نشود، که مطلق تزکیهٔ نفس امری ممدوح و محمود و در کتاب و شریعت مأمورٌبه و از واجبات اخلاقی است (← نور: ۲۱ ؛ شمس: ۹؛ توبه: ۱۰۳ ؛ و اصولاً ذیل مادهٔ «زکی» در معجم واژه‌یاب / آیه‌یاب قرآن‌کریم، تدوین محمّد فؤاد عبدالباقی که در دسترس همهٔ دوستداران قرآن و معارف قرآنی و قرآن‌پژوهی قرار دارد). آری، ارسال رسل و انزال کتب برای تزکیهٔ نفوس انسان‌هاست و به این حقیقت و واقعیت بارها در قرآن‌کریم تصریح

شده است (← منبع پیشن). پس تزکیه / تزکّی به دو معنا که شاید تا حدودی نقطهٔ مقابل هم باشند در قرآن کریم به کار رفته است، و این اندازه مسلّم است که نباید ادعای خودپاک‌شماری داشت.

از سوی دیگر، امام ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ق)، صاحب کتاب عظیم *احیاء علوم‌الدّین*، که ترجمه و تلخیص آن، *کیمیای سعادت*، به قلم خود غزالی موجود است و هر دو کتاب از سوی همین ناشر ــ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ــ بارها به چاپ و تجدید چاپ رسیده، و *احیاء علوم‌الدین* او را مهم‌ترین کتاب اسلامی و احیاگرانه پس از احادیث رسول گرامی اسلام (ص) شمرده‌اند، در همین اثر، در جایی که اکنون به یاد ندارم، گفته است: اگر عبادت خود را در چشم مردمان و برای به رخ آنان کشیدن بخوانی، بی‌شک «ریا» است. اما اگر هم از واهمهٔ حرف‌های مردم نمازت را پنهان کنی و در نهان بخوانی این هم عدیل و بدیل «ریا» است.

آنچه گفته شد محض گزارش احوال بود که للّه الحمد توفیق تألیف بسی آثار قرآن‌پژوهانه و ترجمهٔ قرآن را یافته‌ام و اخیراً هم کتاب *بررسی ترجمه‌های امروزین فارسی قرآن کریم* (قم، مؤسسهٔ ترجمان وحی، ۱۳۸۸) از این قلم منتشر شد. و نمی‌توانم این بشارت را ندهم که به عنایت الهی و همت ناشر (انتشارات دوستان، به مدیریت اخوان کریمی) چاپ سوم *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* (با همقلمی ۱۷ تن از قرآن‌پژوهان برجستهٔ امروز ایران، و سرپرستی و کوشش بهاءالدین خرمشاهی، نگارندهٔ این سطور و کتاب حاضر، با احتواء بر ۳,۶۰۰ مقاله که امضا/ نام مؤلف و کتاب‌شناسی ذیل هر مقاله دارد در دو جلد) به چاپ سوم رسیده است.

توضیحی دربارهٔ جلد دوم *قرآن‌پژوهی* (کتاب حاضر)، به شرط آنکه مختصر باشد، ان‌شاءاللّه مفید خواهد بود. این کتاب حاوی ۴۴ مقاله در ۱۱ مقوله است که شرحی کوتاه دربارهٔ هر مقوله (و نه هر مقاله، که بسیار دامن‌گستر خواهد شد) عرضه می‌دارم.

بخش اول: متن‌پژوهی قرآن: مشتمل بر ۶ مقاله با نام واحد «نکات قرآنی» است. نام این بخش از شعر معروف حافظ گرفته شده است:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد   لطایف حکمی با نکات قرآنی

هر مقاله نکته‌ای درباره و در توضیح و حل یکی از معضلات قرآنی است: معنای درست و اصلی ثانی اثنین و ثالث ثلاثه؛ آیا جمل که در قرآن گفته شده که در سوراخ سوزن نمی‌تواند رفت (اعراف: ۴۰) به معنای شتر است یا ریسمان کلفت / کابل؛ بحث‌های باریکی در مورد واوهای زائده در قرآن که در اصلِ قرآنی زائده نیست و فصاحت‌فزاست، اما در ترجمه می‌توان، و حتی به

نظر من می‌باید، آن را حذف کرد. دوستانی از قرآن‌پژوهان به بنده ایراد گرفتند که چرا این واوها را ــ که در کل قرآن ۱۰ ـ ۱۵ مورد است ــ زائده می‌نامی؟ در پاسخ این عزیزان، با سپاس از غیرت قرآنی که دارند، و دارم، عرض کردم: اولاً نام دیگری که همین معنا و مقصود را برساند به آن‌ها نمی‌توان نهاد، ثانیاً سلطان بلامنازع نحو عربی ــ به‌ویژه در زمینهٔ حروف و ادات ــ یعنی ابن هشام انصاری (درگذشتهٔ سال ۷۶۱ ق) در شاهکارش *مُغنی‌اللبیب*... این واو را در میان ۱۹ ـ ۲۰ واو در زبان عربی و قرآنی بازشناسی کرده، و نام آن‌ها را در مورد قرآن و غیرقرآن همان «واوهای زائده» نهاده است، با این تفاوت که مثال‌ها و یافته‌های قرآنی او از مواردی که بنده یادکرده‌ام کمتر است. در اهمیت ابن‌هشام و این کتاب همین بس که نابغه‌ای چون ابن‌خلدون (درگذشتهٔ ۸۰۸ ق) او را «انحیٰ من سیبویه» (نحودان‌تر از سیبویه) نامیده است. و چنان‌که اغلب خوانندگان می‌دانند، علامه محمدبن عبدالوهاب قزوینی، که دستی توانا ــ و دقیق‌تر بگویم ید بیضا ــ در ادبیّت و عربیّت داشت، در سفر و حضر این اثر یعنی *مُغنی* را همراه داشت و بارها و بارها آن را از آغاز تا انجام خوانده بود، و این اثر شگفتی‌آفرین در واقع مانند *دیوان حافظ* کتاب بالینی او بود.

بخش دوم: اسوه‌های قرآن: مشتمل بر بازشناسی شأن و شخصیت و زندگی حضرت رسول (ص) بر مبنای آیات قرآنی، و دیگر، نقش قرآن در ذهن و زبان و زندگی حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) است.

بخش سوم: بلاغت قرآن کریم: فقط شامل مقالهٔ «قرآن کریم و *دیوان حافظ*».

بخش چهارم: تفسیر قرآن کریم: شامل شرح دشواری‌های معنایی و لفظی و بلاغی و ترجمه‌ای و تفسیری چندین آیه و عبارت قرآنی از جمله: **لا اکراهَ فی الدین** (بقره: ۲۵۶) و «**لا اقسم**» ــ که به مدد استدلال و استناد به پیش از یکصد منبع، روشن ساخته‌ام که برابر با «اُقسم» (سوگند می‌خورم) است. [گفتنی است که این صیغه هشت بار در قرآن کریم به کار رفته است و همواره به معنای قسم / سوگند می‌خورم است (← *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم* اثر محمّد فؤاد عبدالباقی / پیشگفته، ذیل مادهٔ «قسم»)].

همچنین، بحث دیگر دربارهٔ یکی از آیات بسیار بحث‌انگیز قرآن است: **و قد مَکروا مَکرهُم و عندَاللّهِ مکرُهم و ان کانَ مکرُهم لِتزولَ منه الجبالُ** (ابراهیم: ۴۶). بعضی، یعنی عده‌ای که در اقلیت محض هستند از میان مترجمان و مفسران، فعل دوم این جمله / جملات قرآنی را مثبت نمی‌انگارند. نگارنده هم ۱۵ سال پیش در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، که هم حاشیه‌های تفسیری و هم برای نخستین‌بار در پایانش واژه‌نامهٔ حدوداً دوازده‌هزارمدخلی عربی / قرآنی ـ فارسی دارد،

این آیه را با فعل مثبت این‌گونه ترجمه‌کرده است: «و به‌راستی که نیرنگشان را ورزیدند و [کیفر] نیرنگشان با خداست، و گرچه کوه‌ها در اثر نیرنگشان از جای بروند». برای اثبات صحت این قرائت و این ترجمه، بنده در نقد مقالهٔ استاد یعقوب جعفری، صاحب تفسیر *الکوثر*، چندین گونه استدلال‌کرده و به چند وجه دلیل آورده‌ام؛ از جمله این‌که علی‌القاعده باید مکر مدعیان بزرگ باشد وکوه‌شکن باشد، تا خنثی‌کردن آن از سوی خداوندارج و اعتبار بیشتر پیدا کند. آری، برای تنوع و تفهیم بهتر یک مثال عرفی آورده‌ام و آن این‌که اگر بگوییم «رستم دستان به نبرد دیو سفید یا اکوان دیو رفت و بر او چیره شد، اگرچه توان و ترفندهای دیو سفید هم ناچیز بود»، با این نحوهٔ بیان، رستم را تضعیف یا تخفیف‌کرده‌ایم. در نوع دیگر از استدلال، که این بار قرآنی است، گفته‌ام که در دو جای قرآن از مکر بزرگ سخن به میان آمده است: الف) در آن‌جاکه می‌فرماید: **و مکروا مکراً کُبّاراً** (نوح: ۲۲) که دربارهٔ آزار و اذیت قوم نوح در حق نوح (ع) است که می‌فرماید: **و مکروا...** (و نیرنگی سترگ درکار آوردند). حال آنکه چون خداوند یاور نوح است می‌توان گفت که هر مکری از سوی مخالفان آن حضرت (ع) اندک و ناچیز است. ولی خداوند به مدلول «**قولوا الحقَّ و لو علیٰ انفسکم**» (حدیث امام سجاد (ع) که در *التلخیص الحبیر* احمدبن علی محمد الکنانی (العسقلانی) آمده است) حق و حقیقت را کتمان نمی‌کند. یعنی این نیرنگ قوم نوح (ع) در پیمانهٔ عرف و عادت و امکانات بشری بزرگ / سترگ بود، نه در مقیاس قدرت لایتناهی الهی. ب) باری، در جای دیگر، در داستان حضرت یوسف (ع) است، در آن‌جاکه زلیخا در فرصتی که مناسب می‌داند درهای قصر را در برابر فرار احتمالی یوسف (ع) می‌بندد و عشوه‌گرانه به یوسف (ع) می‌گوید: اینک من در اختیار تو هستم. و یوسف (ع) با دیدن «بُرهان الهی» قادر بر خویشتنداری می‌گردد و از دسترس زلیخا می‌گریزد و زلیخا او را تعقیب می‌کند، تا گوشه‌ای از پیراهن یوسف (ع) به دستش می‌افتد و پاره می‌شود. عزیز مصر، همسر زلیخا، سر می‌رسد و درصدد فحص از واقعیت برمی‌آید. زلیخا مکّارانه وقایع و حقایق را معکوس گزارش می‌دهد و چنین فرامی‌نماید که یوسف (ع) به او حمله‌کرده و سوءقصد جنسی داشته است. عزیز حیران می‌ماند. یوسف (ع) به‌راستی می‌گوید که او (زلیخا) بود که از من کام می‌خواست. در این حین، شاهدی از بستگان زلیخا می‌گوید که اگر پیراهن یوسف (ع) از جلو پاره شده یوسف(ع) گنهکار و زن بی‌گناه است، اما اگر از پشت پاره شده برعکس است. «و [عزیز] چون دیدکه پیراهن او [یوسف] از پشت دریده شده [حقیقت را دریافت و] گفت این از مکر شما زنان است که مکرتان شگرف است» (یوسف: ۲۸).

آری، پس در عرف قرآن مکر بزرگ یا سترگ یا شگرف وجود دارد. در آیهٔ مورد بحث هم می‌فرماید: جزای مکر آنان با خداوند است اگرچه مکر آن‌ها چندان بزرگ است که کوه‌ها بر اثر آن از جای به در رود. هر ترجمهٔ دیگری از این آیه نادرست است. برای شرح مبسوط‌تر و دقیق‌تر این موضوع، طبعاً خوانندگان گرامی به اصل مقاله و انواع مستندات آن در همین کتاب مراجعه و آن‌ها را مطالعه خواهند فرمود.

بخش پنجم: فرهنگ قرآنی: دربردارندهٔ سه مقاله است: «قرآن - زیستی یا زندگی با قرآن»؛ «قرآن خواندن در میان همهمه»؛ و «مدارا در قرآن». این سه مقاله ویژگی منحصر به خود دارند، و آن این است که سخت با جامعه و پویایی‌های اجتماعی پیوند دارند. قرآن - زیستی / زندگی با قرآن هم به حال انسان مربوط است (توصیفی)، و هم به از این به بعد (تجویزی) و نقش قرآن را، که **حبل الله المتین** است و **عروة الوثقیٰ** و قلب تپندهٔ فرد مسلمان و جامعهٔ اسلامی، نشان می‌دهد. مقاله دوم، «قرآن خواندن در میان همهمه»، حکایت از یک امر واقع و واقع‌شده و کاملاً تکرارپذیر و روزمره دارد و آن این است که جامعهٔ ما هنوز این رسم قرآنی و آیین مسلمانی را یا خوب نمی‌داند و فرانگرفته است، یا می‌داند ولی درست به عمل درنمی‌آورد که هنگام شنیدن تلاوت / قرائت قرآن، چه قاری در مجلسی حاضر باشد یا صدای تلاوت او پخش می‌شود یا از رادیو / تلویزیون صوت و تصویر او عرضه می‌شود، واجب عینی و مُجمعٌ علیه میان هر پنج مذهب اسلامی است که باید سراپا گوش و صادقانه و خالصانه خاموش شد و در معنای آنچه از قرآن‌کریم خوانده می‌شود تأمل‌کرد. حکم صریح قرآنی چنین است: **و إذا قُرِئَ القرآنُ فاستمعوا له و أَنْصِتوا لَعلّکُم تُرحمون** (و چون قرآن خوانند به آن گوش بسپارید و در برابر آن خاموش باشید. باشد که مشمول رحمت شوید) (اعراف: ۲۰۴).

شنیده‌ام که در عربستان شُرطه‌ها کسانی را که هنگام تلاوت قرآن خاموش ـ یعنی ساکت و سامع ـ نباشند درجا تنبیه می‌کنند. البته به نظر من اطلاع‌رسانی، و ادب‌آموزی، بسی بهتر از تنبیه است؛ به‌ویژه آنکه آن تنبیه خود ناقض غرض است، زیرا طبعاً سر و صدای بیشتری به هنگام تلاوت قرآن ایجاد می‌کند. گلایه‌های خود قرآن مجید بسیار دلنشین و اثرگذار است: **أَفلا یتدبرونَ القرآنَ ام علیٰ قلوب أَقفالها** (آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند، یا بر دل‌ها قفل‌ها[ی غفلت] شان افتاده است؟). نظر دیگر نگارنده این است که هر کس در برابر هرگونه تلاوت قرآن حالت خشوع و خشیت همراه با حُسن استماع نداشته باشد، یا چیزی از عظمت قرآن نمی‌داند یا

علاوه بر آن چیزی ـ و حتّی حس و حالی ـ از وحی‌نامهٔ آسمانی درنمی‌یابد. و در نهایت، حتی ادب ساده هم ندارد.

بخش ششم: قرآن کریم و علم کلام: سه مقالهٔ اول این بخش در پاسخ و نقد مقالات استاد دکتر عبدالکریم سروش نوشته شده است: مقالهٔ اول، «طبیعت الهٰی یا الهیات طبیعی»، در نقد تفسیر جدید ایشان از وحی، که از کتاب *بسط تجربهٔ نبوی* آغاز می‌شود و در مقالات مندرج در نشریهٔ *آفتاب* بالا می‌گیرد و در مقالهٔ کوتاه و بی‌محابای «قرآن، کلام پیامبر» به اوج می‌رسد. آرای وحی‌پژوهی ایشان تا کتاب *بسط تجربهٔ نبوی* تعارضی حادّ با ارتدوکسی (راست‌کیشی / مذهب رسمی) اسلامی نداشت؛ و کاش، در همین حد، جانب شرع و بحث و نفس و درس را حفظ می‌کرد.

مقالهٔ دوم این بخش «اجتهاد در مقابل نص» و مقالهٔ سوم «تحلیل‌ناپذیری وحی» هم به نقد و پاسخ بعضی اندیشه‌های قرآن‌پژوهانهٔ دکتر سروش می‌پردازد. مقالهٔ دوم، پس از برگزاری مناظره‌ای بین بنده و ایشان در حدود هشت ـ ده سال پیش نوشته شده است، زیرا دوستان ایشان که نشریهٔ ارجمند *کیان* را منتشر می‌کردند در حق بنده آشکارا ستم روا داشتند. جان کلام این که آن مباحثه را به صورت مصاحبه درآوردند. به ایشان دو ـ سه هفته وقت دادند که مطالب خود را بازسازی و ویرایش کند، و به برداشت بنده، تا میزان ۵۰ ـ ۶۰ درصد دگرگون و بازسازی کند اما به بنده حق اظهار نظر و وقت تأمل و غلط‌گیری ندادند. و از سوی دیگر، گفته‌های مرا چندان کاهش دادند که از آن‌ها فقط سؤال، یا اظهار نظر یک ـ دوجمله‌ای باقی ماند. و حاصل چنان شد که هر خوانندهٔ بی‌خبر از پیشینهٔ مناظره و مباحثه، دکتر سروش را در مقام فیلسوف و متفکر می‌دید و خرمشاهی را که عمری بی‌سروصدا دین‌پژوهی (به‌ویژه اسلام / شیعه/ قرآن‌پژوهی) ورزیده است، که حاصلش دستکم در ۲۰ کتاب و حدود ۵۰۰ مقاله آمده است، همچون مصاحبه‌گر ضعیف‌البنیه می‌یافت که باید ناخن حرف و حدیث‌هایش را بی‌رحمانه از زیر چید تا مبادا زبان‌درازی کند.

باری، حضرت ایشان به بعضی پاسخ‌ها و اظهار نظرهای دیگران دربارهٔ «قرآن کلام پیامبر» [حتی بدون حرف «صاد» به علامت صلی‌اللّٰه علیه و آله و سلم] با حوصله پاسخ داده است، اما به این مقاله که دومین مقالهٔ بنده پس از نشر همان مقالهٔ ایشان است پاسخ نداده است. اما با حرکتی مهرآمیز آن را [نمی‌دانم تا کی] در سایت اینترنتی خود به صورت «مقالهٔ میهمان» جای داده بود.

از دیگر مقالات این بخش، مقالهٔ «قرآن و الهیات جهانی»، «اصالت عقل یا اصالت وحی» (تفکیک مکتب و مکتب تفکیک) و مقالهٔ «محنه: ماجرایی غم‌انگیز در تاریخ قرآن» شاید تازگی‌ها و کمتر گفته‌هایی در بر داشته باشد.

بخش هفتم: قرآن‌پژوهی در عصر جدید: مشتمل بر پنج مقاله است: «شیعهٔ امامیه و قرآن»، «روش پدیدارشناسانهٔ ایزوتسو در قرآن‌پژوهی»؛ سپس معرفی چند قرآن‌پژوه یا حتی قرآن‌شناس عالی‌مقام: شادروانان آیت‌الله حاج سیدعلی کمالی دزفولی، آیت‌الله محمدهادی معرفت، و بزرگان خاندان شعار.

بخش هشتم: ترجمه‌پژوهی قرآن: شامل پنج مقاله است: مقالهٔ اول یعنی «ترجمهٔ گروهی قرآن کریم»، متن ویراستهٔ سخنرانی نگارنده در بنیاد ایرانشناسی (در تابستان ۱۳۸۶) است. نمی‌دانم چرا موضوع این مقاله چندان‌که باید و شاید توجه مدیران و مسئولان نهادهای قرآنی کشورمان را جلب نمی‌کند. ما در یکصد سال اخیر (یعنی از مشروطیت تا حال) در حدود ۸۰ ترجمه از قرآن‌کریم به فارسی در دست داریم اما فقط دو مورد ترجمهٔ فراتر از فردی داریم؛ یکی ترجمهٔ شادروان زین‌العابدین رهنما، دیگر ترجمهٔ آقای دکتر محمدعلی اصفهانی و چهار ـ پنج تن از یاران و دستیاران ایشان که نقد و نظرم را بر این دو ترجمه، به علاوهٔ ۳۷ ترجمهٔ دیگر از ترجمه‌های امروزی، می‌توان در کتابی به قلم بنده که اخیراً منتشر شده است ملاحظه / مطالعه کرد، با این مشخصات: *بررسی ترجمه‌های امروزین فارسی قرآن کریم* (قم، مؤسسهٔ ترجمان وحی، ۱۳۸۸).

مقالهٔ دوم در این بخش «دخالت [دادن / یافتن] عنصر تفسیر در ترجمهٔ کتب مقدس» نام دارد و مقاله‌ای مفصل و پر از مثال و شاهد و نمونه است. در این مقاله، علاوه بر ترجمه‌های قرآن کریم، از ترجمه‌های کتاب مقدس (عهدین) و ترجمهٔ *اوستا* (گزارش جلیل دوستخواه، بر مبنای گزارش گرانقدر استاد ابراهیم پورداود) سخن رفته است. نظریهٔ حاکم بر این مبحث و مقالهٔ بلندبالا این است که ترجمهٔ کتاب‌های مقدس ــ و می‌توان گفت هر کتاب دیگری هم ــ بدون دخالت دادن عناصر تفسیری، ناممکن یا نامطلوب و نامقبول است. و این نظرِ «نایدا» صاحبنظر و نظریه‌پرداز معروف ترجمه و به‌ویژه ترجمهٔ کتاب‌های مقدس هم هست. در تجربه و عالَم عمل هم ضرورت این دخالت ثابت شده است. مترجمان در ایران عناصر تفسیری را به سه شکل در ترجمهٔ قرآن کریم ظاهر می‌کنند: ۱) با افزایش عناصر تفسیری به ترجمهٔ محض، و این به صورت تفسیری و گسترده‌تر ترجمه‌کردن است؛ ۲) آوردن افزوده‌های تفسیری در درون پرانتز یا

قلاب /کروشه در داخل متن؛ و ۳) آوردن عناصر توضیحی و تفسیری در پانویس یعنی حاشیهٔ صفحات.

شیوهٔ اول یک نمونهٔ مشهور دارد و آن ترجمهٔ شادروان استاد مهدی الهی قمشه‌ای است که حتی ویراستار برجسته‌ای همچون آقای حسین استادولی ـ که خود ترجمهٔ شیوایی از قرآن‌کریم انتشار داده است ـ نتوانسته است حساب ترجمه و تفسیر را در طبع ویراسته‌اش از این اثر متمایز گرداند.

شیوهٔ دوم راه اغلب مترجمان، و انصافاً علمی‌ترین و عملی‌ترین شیوه است. ترجمهٔ نگارنده و استادان مسعود انصاری، دکتر سیدعلی موسوی گرمارودی، مهندس اکبر طاهری قزوینی، حسین استادولی، شادروان سید جلال‌الدین مجتبوی [با این توضیح که ایشان یعنی دکتر مجتبوی به جای قلاب / پرانتز از ریزترکردن حروفِ عناصرِ تفسیری استفاده‌کرده است] و ده‌ها مترجم دیگر به این شکل و شیوه است.

شیوهٔ سوم را فقط معدودی از مترجمان از جمله استادان عبدالمحمد آیتی، دکتر ابوالقاسم امامی، و روان‌شاد دکتر طاهره صفارزاده در پیش گرفته‌اند (برای بحث و بررسی بیشتر دربارهٔ هریک از ترجمه‌های یادشده ← *بررسی ترجمه‌های امروزین فارسی قرآن کریم*، نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور، که اندکی پیشتر به آن اشاره شد).

مقالهٔ سوم از بخش هشتم کتاب حاضر نقد و بررسی ترجمهٔ انگلیسی استاد علیقلی قرائی از قرآن‌کریم است که بحمدالله حائز جایزهٔ کتاب سال بین‌المللی کشورمان هم شده است، و به‌راستی ترجمه‌ای بس دقیق و درست و روشن و روان است.

مقالهٔ چهارم از بخش هشتم، «نقد ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی از قرآن‌کریم»، به فارسی سره یا نزدیک به سره است. در این نقد بیش از دویست مورد ایراد علمی ـ و غیرسلیقه‌ای ـ فقط از بررسی سه ـ چهار جزء این ترجمه گرفته شده است. از غرایب داوری‌ها یکی هم این است که حجةالاسلام والمسلمین جناب استاد محمدعلی کوشا، صاحب کتاب *نقد ترجمه‌های ممتاز فارسی قرآن کریم*، با آنکه خود هشتاد فقره نکته به این ترجمه گرفته، آن را بهترین ترجمهٔ فارسی قرآن شمرده است. از آن غریب‌تر آنکه ایشان، این ترجمه را «سره» یافته است، اما مترجم محترم از پذیرفتن این داوری (سره‌انگاری ترجمه) به کلی ابا دارد. باری، این نقد خیلی مفصل است. بنده در حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ مورد دیگر ایراد بر این ترجمه از چهار ـ پنج جزء دیگر گرفته بودم که دیگر آن‌ها را در این نقد نیاورده، و به خود جناب استاد امامی عرضه داشته‌ام. نیز گفتنی

است که نقد کوتاه‌تری هم بر این ترجمه نوشته‌ام که در کتاب *بررسی ترجمه‌ها* (پیشگفته) آمده است، که طبعاً بعضی مشترکات دارند، اما تکرار همدیگر نیستند، بلکه شاید اجمال و تفصیل باشند. آنچه مهم است این است که از دوست مشترک و ثقه‌ای شنیده‌ام که مترجم دانشور فرموده‌اند ترجمه‌شان را پس از این نقد و نقدهای دیگر، برای ویراست سوم، ویرایش سراسری کرده‌اند. البته این ویراست هنوز (بهمن‌ماه ۱۳۸۸) منتشر نشده است. اعتقاد و ارزیابی بنده این است که ترجمهٔ ایشان با ویرایش ویراستاران برجسته‌ای چون آقایان محمدعلی کوشا، حسین استادولی، و مرتضی کریمی‌نیا (یعنی یک نفر از اینان) و با واردکردن دستکم سه‌هزار اصلاحیه و بهسازی ــ یعنی ۵ مورد در هر صفحه ــ جزو ترجمه‌های خوب امروز ایران خواهد شد.

مقالهٔ پنجم این بخش «نقد ترجمهٔ [ویراستهٔ] شادروان مهدی [محیی‌الدین] الهی قمشه‌ای» است که به آن اشاره و گفته شد که ویراستار آن آقای حسین استادولی بوده‌اند. نقد بنده واقعاً بهانه‌جویانه یا لغزخوانانه نیست و بیشتر هم ناظر به اصل ترجمه است و کمتر ناظر به ویرایش. اما آقای حسین استادولی، که مترجم قرآن و قرآن‌پژوه برجسته‌ای هستند، به‌شدت از آن برآشفته شده، پاسخی شدیداللحن نوشته‌اند که بنده خود داوطلبانه آن را چاپ کرده‌ام؛ یعنی از برادر دانشورم جناب آقای علی دهباشی در زمانی که یادگارنامهٔ مفصلی برای این بنده در دست تدوین داشت (*شاخه‌های شوق*، یادگارنامهٔ بهاءالدین خرمشاهی، به کوشش علی دهباشی، ۲ جلد، تهران، قطره، ۱۳۸۷)، درخواست کردم که آن را در بخش مقالات قرآن‌پژوهانهٔ آن جشن‌نامه بیاورند و آوردند. نشان به آن نشانی که آقای حسین استادولی در پاسخ خشماگین خود حتی یک مورد نفرین ــ که در قرآن در حق مشرکان وکفار به‌کار رفته ــ در حق من آورده‌اند. وقتی به ایشان گفتم که جناب استادولی، بهتر است حالا که دیگر خشم و خروشتان فروکش کرده آن نفرین را حذف کنید، ایشان گفتند: خیر، آمدن آن بهتر است، یک نوع نمک است (یا تعبیری نظیر این که به عین الفاظ به یادم نیست).

بخش نهم: مصحف‌شناسی: شامل پنج مقاله است: ۱) «دربارهٔ مصحف حضرت علی (ع)»، و گفته شده که آری وجود داشته است، اما ادامهٔ تاریخی نداشته است. البته به روایتی، پس از آنکه صحابه مصحف جمع و تدوین ایشان را نپذیرفتند، حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) آزرده‌خاطر شدند و گفتند: دیگر این [مصحف] را هرگز نخواهید دید. و این اثر مقدس جزو مواریث امامت است، و از امامی به امامی با ارث منتقل شده و اکنون نزد امام زمان (عج) محفوظ است. این تعبیر اعتقادی است، نه تفسیر تاریخی. آنچه تاریخی‌تر است و در تفسیر قرآن

اثر عبدالکریم شهرستانی هم به آن تصریح شده این است که قرآن جمع و تدوین‌شدهٔ حضرت(ع) دارای حواشی شأن نزولی بوده، و در بسیاری موارد اشارات سربستهٔ قرآنی در حق معاصران عهد نزول وحی را آشکار می‌ساخت و همین امر باعث می‌شد که هیجان و ناآرامی غیرقابل پیش‌بینی و مهار در جامعهٔ تازه‌پای اسلامی درگیرد. از طرف دیگر، خود حضرت (ع) هم، چنان‌که در شئون دیگر با صحابه / خلفای راشدین مشاوره و همفکری داشته، در این مورد هم محتمل است که جمع مصحف عثمانی را بی‌خدشه و بی‌اشکال یافته و بر آن صحه نهاده و مصحف خاص خود را پنهان ساخته باشند.

مقالهٔ دوم از بخش نهم «گنجینه‌های قرآنی / زبانی / کلامی» نام دارد و دربارهٔ کل تفسیر و ترجمهٔ سورآبادی (قرن پنجم هجری) است، که در حدود ۷ ـ ۸ سال پیش به اهتمام و تصحیح شادروان علی‌اکبر سعیدی سیرجانی در ۵ جلد در نشر نو منتشر شد. این مقاله در نقد و ارزیابی این گنج و گنجینهٔ ارزشمند و چندارزشی است.

مقالهٔ سوم از بخش نهم «دربارهٔ اهمیت قرآن خطی نِگِل» (سنندج) است، و در آن بیان شده که به احتمال یک در هزار هم این مصحف، که بارها به سرقت رفته و بازیابی شده، از مصاحف پنج ـ شش گانهٔ عثمانی که قدمت آن درست ۱,۴۰۰ سال است نیست، و از نظر نسخه و کتابت و خط ارزش بالایی ندارد.

مقالهٔ چهارم از بخش نهم «مصحف (های) صنعا (یمن)، از افسانه تا واقعیت» است و در آن گفته شده که در هنگام بازسازی و گسترش‌دهی یکی از مساجدکهن شهر صنعا اوراق و صفحات بسیاری از مصاحف کامل و ناقص به دست آمده که قدمت بعضی از آنها بسیار است، و عده‌ای از اسلام‌شناسان غربی (بیشتر آلمانی) در بازسازی و بازشناسی صفحات آنها می‌کوشند.

مقالهٔ پنجم از بخش نهم معرفی و نقد و ارزیابی «اساسی‌ترین منابع قرآن‌پژوهی (برای جوانان)» است و در آن بیش از پنجاه اثر معرفی شده است.

بخش دهم: خوشنویسی قرآن کریم: شامل سه مقاله است: ۱) معرفی «چند قرآن نفیس جدیدالانتشار»؛ ۲) «جایگاه و پیشینهٔ مصحف ریحان»، کتابت شگفتی‌آفرین استاد بهرام سالکی. این خوشنویس، نقاش، و گرافیست بزرگ معاصر مصحف‌های دیگری هم به خط نسخ، کوفی پیرآموز تکامل‌یافته و خواناشده، و هم کتابت آمیزه‌ای از نسخ و ریحان دارد. ناشر این مصاحف نشر مبلّغان است؛ و ۳) «خط و خوشنویسی قرآن‌کریم»، که بررسی سیر جامع و موجزی از انواع اقلام هنری و معرفی کاتبان هنرمند در طول تاریخ ۱,۴۰۰ سالهٔ قرآن‌کریم است.

بخش یازدهم: کتاب‌شناسی جهانی قرآن کریم: شامل یک مقاله به همین نام است و کتاب‌شناسی مفصّل و توصیفی چهارجلدی (در قطع رحلی) آثار قرآن‌پژوهانهٔ عربی، فارسی و انگلیسی ــ و کمتر به زبان‌های دیگر ــ را معرفی کرده است.

□

یاد و سپاس

پیداست که هر کتاب چاپ‌شده فقط و تماماً حاصل زحمات مؤلف آن نیست، بلکه جمعی از اهل فن، از ویراستار، حروفنگار (که در قدیم حروفچین نام داشت)، نمونه‌خوان، صفحه‌آرا و فناوران لیتوگرافی، چاپ و صحافی، هر یک و همه در پدید آوردن یک کتاب سهم دارند و کوشش کرده‌اند، و ارج و اجرشان محفوظ است. در این‌جا فریضهٔ اخلاقی بر من است که از آقای علی‌اکبر حکم‌آبادی برای حروفنگاری و نمونه‌خوانی، از خانم‌ها اعظم شریفی و سمیّه امین‌زاده برای تصحیح و نمونه‌خوانی، از فرزندم عارف خرمشاهی برای نمونه‌خوانی ویراستارانه، و از خانم معصومه مصدری برای روخوانی جلد اول این کتاب و از خانم مژگان مهدوی به خاطر نظارت علمی و عملی بر چاپ این دورهٔ دوجلدی *قرآن‌پژوهی* صمیمانه سپاسگزاری کنم. اجرشان با صاحب قرآن.

و آخر دعوانا ان الحمدللّه ربّ العالمین

بهاءالدّین خُرّمشاهی

تهران ۱۳۸۹

متن‌پژوهی قرآن

نکات قرآنی (۱)
ثانی اثنین، ثالث ثلاثة

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد
لطایف حکمی با نکات قرآنی
حافظ

راقم این سطور از دیرباز از عهد دانش‌آموزی در محضر پدر و در عهد دانشجویی در محضر استادان قرآن‌شناسی چون شادروان عبدالحمید بدیع‌الزمانی کردستانی و آیت‌اللّه ابوالحسن شعرانی، به طرح مسائل و مباحث لفظی و معنایی و لغوی و نحوی و تفسیری مربوط به آیات و عبارات قرآن‌کریم و در یک کلام به *نکات قرآنی*، که محبوب قلب و مطبوع طبع خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی هم بوده است و به آن تصریح فرموده، علاقه‌ای زایدالوصف داشته است. لذا در این عصرِ رشد و رونق پژوهش‌های قرآنی و قرآن‌پژوهی، تشویق مدیران دانشور و قرآن‌شناس نشریهٔ ارجمند *بینات* را غنیمت می‌شمارد و در هر شماره، برای خالی نبودن عریضه و به مدلول «ارادتی بنما تا سعادتی ببری»، یک دو نکتهٔ کوچک اما مهم و ذی‌ربط قرآنی را که در طی فعالیت‌های قرآن‌پژوهی خود به آنها برخورده است عرضه می‌دارد.

ثانی اثنین و ثالث ثلاثة

تعبیر «ثانی اثنین» فقط یک بار در قرآن‌کریم به‌کار رفته است (توبه، ۴۰) و تعبیر «ثالث ثلاثة» نیز فقط یک بار (مائده، ۷۳). مورد اوّل اشاره به داستان هجرت حضرت پیامبر (ص) به صورت مخفیانه از مکه به مدینه دارد که گویا فقط ابوبکر همراه ایشان بود و در آن هنگامهٔ خوف و خطر،

به تصریح قرآن‌کریم [هنگامی که دشمنان در تعقیب آنان بودند] حضرت رسول (ص) به ابوبکر تسلّی و قوّت قلب می‌داد. و البته نگرانی ابوبکر به قول بعضی از مفسران، از جمله ابوالفتوح رازی، به خاطر حضرت رسول (ص) بوده است، نه این‌که صرفاً نگران جان خویش باشد. عبارت قرآنی مورد بحث چنین است: **اذا اخرجه‌الذین کفروا ثانی اثنین اذهما فی‌الغار اذیقول لصاحبه لا تحزن انّ اللّه معنا...** (توبه، ۴۰) که بسیاری از مفسران و مترجمان قرآن‌کریم، «ثانی اثنین» را اشاره به حضرت رسول (ص) و کنایه از ایشان دانسته‌اند و آن را به «دومین دو تن» ترجمه کرده‌اند که درست نیست. زیرا در میان این دو تن حضرت رسول (ص) نخستین (یعنی مهم‌ترین) فرد به شمار می‌آید. «ثانی اثنین» یعنی «تنها دو نفر»، «دو تن با هم» بدون شخص ثالث. به تعبیر امروزین ما «دونفری». یعنی ثانی معنای «دومین» نمی‌دهد و نباید آن را در این ترکیب «دومین» معنی‌کرد بلکه «یکی از دو تن» یا «دو تن تنها» درست است. در معجم *الفاظ القرآن الکریم*، تدوین مجمع اللغة العربیة، این تعبیر را «احد اثنین» (یکی از دو تن) معنی‌کرده است.

ثالث ثلاثة

تعبیر «ثالث ثلاثة» هم از نظر زبانی و ساختار مانند «ثانی اثنین» است. در قرآن‌کریم می‌فرماید: **لقد کفرالذین قالوا انّ‌اللّه ثالث ثلاثة** (مائده، ۷۳). مفسران یا مترجمانی که در این‌جا خداوند را سومین سه فرد یا سه تن یا سه اقنوم یا سه شخص یا سه چیز و امثال آن‌ها ترجمه‌کرده‌اند اشتباه کرده‌اند، زیرا حتی طبق ثالوث یا تثلیث مسیحیان قدیم و جدید، ترتیب اقانیم از این قرار است: اب، ابن و روح‌القدس، پس خداوند (به قول مسیحیان، اب) در مرتبهٔ اول است، نه سوم. ترکیب «ثالث ثلاثة» هم مانند «ثانی اثنین» است و ثالث را نباید سومین ترجمه‌کرد، بلکه مجموعاً یعنی یکی از سه تن یا اقنوم یا سه شخص و نظایر آن.

همان مرجع معتبر سابق‌الذکر در این باره می‌نویسد: یقال فلان ثالث ثلاثة، و فلانة ثالثة ثلاث، و قد یذهب مذهب الاسماء فیصیر عدداً یراد به احد ثلاثة او احدی ثلاث.... ان اللّه ثالث ثلاثة... ان الآلهة ثلاثة و اللّه احدهم. می‌گوید: آلهه سه‌گانه بوده‌اند و خداوند یکی از آنان (به عقیدهٔ نصاری) به شمار می‌آمده است.

در پایان از دوست فرزانهٔ قرآن‌شناسم آقای مسعود انصاری که این نکته را گوشزد کردند، سپاسگزارم.

نکات قرآنی (۲)
جَمَل (شتر)

یکی از مترجمان فارسی قرآن، شادروان ابوالقاسم پاینده، در مقدمهٔ ترجمهٔ خود مسئلهٔ بدیعی را مطرح کرده است که البته از قدیم‌الایام در بعضی منابع و متون تفسیری لغوی عربی و فارسی و نیز آثار مفسران کتاب مقدس در اروپای قرون وسطا و عصر جدید هم (چون نکتهٔ مورد بحث هم در قرآن کریم آمده است و هم در اناجیل) اشارات و بحث‌هایی راجع به آن سابقه دارد.

مرحوم پاینده در مقدمهٔ جذاب و پرشور خود بر ترجمه‌اش از قرآن در صفحهٔ له می‌گوید: کلمهٔ جمل در این آیهٔ قرآنی: **ان الذین کذّبوا بآیاتنا و استکبروا عنها لاتفتّح ابواب السماء و لا یدخلون الجنّة حتی یلج الجمل فی سمّ الخیاط** (اعراف، ۴۰) به معنای شتر ـ شتر نر ـ نیست، بلکه به معنای «طناب کشتی» است. و در جهت اثبات مدعای خود هم مبلغی قلم‌فرسایی کرده است و دلیلش و دلیل دیگران که هم‌عقیدهٔ ایشان هستند این است:

۱. جمل با تلفظ جُمَّل یا تلفظ‌های دیگر به معنای طناب یا رشتهٔ تابیدهٔ کلفت (به قول امروزی‌ها کابْل) است.

۲. در تشبیه وجه شبه لازم است و در استعاره وجه جامع و بین شتر و سوراخ یا چشم سوزن هیچ وجه شبه یا وجه جامع یا تناسبی نیست، حال آنکه بین طناب کشتی، رشتهٔ تابیدهٔ کلفت و سوراخ سوزن (که معمولاً گذرگاه نخ است) تناسب هست.

مرحوم پاینده ترجمه‌اش را از این آیه چنین آورد است: «کسانی که آیه‌های ما را تکذیب کرده و از آن گردن کشیده‌اند، درهای آسمان را بر آن‌ها نگشایند و به بهشت درون نشوند تا طناب کشتی به سوراخ سوزن درشود».

راقم این سطور در ترجمهٔ خود از کلام‌اللّه مجید به این آیه که رسید، این اظهارنظر غریب مرحوم پاینده برایش از نو تداعی شد و با آنکه طبعش از قبول آن ابا داشت، برای رعایت انصاف علمی و شرط تحقیق، بیش از حد معمولش مراجعه و مطالعه‌کرد و طبق رأی دانشمندانی چون زمخشری و ابن‌مسعود و دیگرانی که نامشان را در توضیح مربوط به آیه یادکرده است، همان شتر را مناسب و درست تشخیص داد و نوشت و حروفچینی شد و چند ماهی هم از آن گذشت، تا روزی از حُسن القضا توفیق صحبت و مصاحبت دوست فرزانهٔ حافظ‌شناسم، استاد هاشم جاوید، دست داد و بحث به مسائل قرآنی و این آیه و این کلمه کشید. ایشان از من پرسیدند: این آیه را چگونه معنی می‌کنی؟ معنای موردنظرم را گفتم. گفت: پس جمل را به معنای شتر می‌گیری؟ با قاطعیت گفتم: بله. فرمود: به چه دلیل؟ دلایل و شواهدی عرضه داشتم. ایشان گفت: حق با توست، اما آنچه گفتی قاطعیت تام و تمام ندارد. قاطع دعوی در کتاب مقدس است. و وعده دادند که چندین شاهد را که صریح در مورد ابتلاست برایم از شیراز به تهران بفرستند و فرستادند که «**الکریم اذا وعد وفیٰ**». آن شواهد سه گانه چنین است:

۱. «عیسی به شاگردان خود فرمود: بدانید که ورود دولتمندان به پادشاهی [= ملکوت] آسمانی بسیار دشوار است. باز هم می‌گویم که گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسان‌تر است تا ورود یک شخص دولتمند به پادشاهی خدا» (انجیل متّی، باب ۱۹، آیات ۲۴ و ۲۵).

۲. «رد شدن شتر از سوراخ سوزن آسان‌تر است از وارد شدن توانگر به پادشاهی خدا» (انجیل مرقس، باب ۱۰، آیهٔ ۲۵).

۳. «چه دشوار است ورود توانگران به پادشاهی [= ملکوت] خدا. رد شدن شتر از سوراخ سوزن آسان‌تر است تا وارد شدن توانگری به پادشاهی خدا» (انجیل لوقا، باب ۱۸، آیات ۲۵ و ۲۶).

استاد هاشم جاوید شرط تحقیق را از این هم فراتر به جای آورده‌اند و ترجمهٔ انگلیسی معتبر این سه مورد را هم ضمیمه فرموده‌اند. در آن‌جا در هر سه مورد این کلمه camel ترجمه شده است که معناً و حتی لفظاً همان جمل است. توضیح آنکه camel انگلیسی در نهایت از کامیلوس یونانی گرفته شده است و کامیلوس یونانی از جامال/گامال عبری ـ فنیقی، یعنی جمل عربی اصلیت و اصالت سامی دارد.[1]

این داستان را تا این‌جا برای دوست دانشور فرزانه‌ام جناب کامران فانی گفتم. ایشان فرمودند

---

۱. *The Oxford Dictionary of English Etymology*: ذیل Camel.

مشکل در خود جامال/گامال عبری است که دو معنی دارد: یکی شتر، دیگری طناب کلفت کشتی و غیره. فرهنگ‌های کتاب مقدس و لغتی که در اختیار داشتم هیچ‌کدام به حل این مشکل قد نمی‌داد. استاد حسن مصطفوی در فرهنگ ویژهٔ لغات قرآن (به نام *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*) در ذیل کلمهٔ جمل به اصل عبری آن اشاره کرده‌اند اما معنایی جز شتر و نُضج برای آن نیاورده‌اند. یکی از چاره‌هایی که برای حل معما اندیشیدم مراجعه به تفسیرهای اناجیل بود که همین کار را کردم. در تفسیری چهارجلدی و بسیار مشهور، که بر اناجیل اربعه (هر جلد توسط یک مؤلف و بر یک انجیل) نوشته شده و سری پلیکان از طبع پنگوئین است، در ذیل تفسیر آیات ۲۴ و ۲۵ از باب ۱۹ انجیل متّی آمده است: «این یک ضرب‌المثل است... کوشش‌های مختلفی که برای یافتن «امکان» در این تمثیل مبالغه‌آمیز مصروف شده است از جمله این‌که گفته‌اند سوراخ سوزن یک دروازهٔ کوتاه و تنگ‌گذر در اورشلیم بوده است یا مراد از شتر قطعهٔ مو [یا ریسمان] بافته از پشم شتر است، بی‌وجه است» (تفسیر جی. سی. فنتون[1] از انجیل متی[2]، چاپ ۱۹۸۰، ذیل آیه). در مجلد دیگری از این تفسیر که مربوط به انجیل مرقس است در ذیل این مسئله آمده است: تمثیل بعضی از یهودیان که می‌گفتند یک جانور عظیم‌الجثه (نظیر فی‌المثل فیل) نمی‌تواند از سوراخ سوزن رد شود، زنده مانده و در این کلام عیسی بازتاب یافته است. و این پیشنهاد که می‌گویند camel [= شتر] [در متن یونانی انجیل camelos]، صورت اشتباه‌شدهٔ کلمهٔ camilos (یعنی کابْل) است بی‌وجه است؛ و نیز قول کسانی که سوراخ سوزن را دروازهٔ کوچکی در اورشلیم شمرده‌اند، که این خود به نحوی مؤیّد مدعای طرفداران قرائت و معنای شتر است. آنچه در این مبالغه مطلوب و مراد است همان غرابت آن است و نیز محال بودن آن [چرا باید محال بودن آن را کاهش دهیم یا خدشه‌دار کنیم؟] (تفسیر انجیل مرقس[3]، نوشتهٔ د. ا. ناینهام[4]، ذیل آیه).

در هر حال، اگر اصل عبری این کلمه هم دو معنی داشته باشد (که معلوم نیست)، معادل یونانی آن یک معنی دارد و سایر ترجمه‌ها هم که از یونانی به عمل آمده، از جمله انگلیسی و فارسی، فقط معنای شتر را از آن مستفاد کرده‌اند.

---

1. J. C. Fenton
2. Saint Matthew
3. Saint Mark
4. D. E. Nineham

نکات قرآنی (۳)
واو زایده

به عنوان مقدمه عرض کنم که این سلسله مقالات «نکات قرآنی» قرار است نه‌چندان محققانه باشد که هم نوشتن آن‌ها برای بنده دشوار باشد و مستلزم صرف وقت بسیار و هم خواندن آن برای بعضی از خوانندگان که فی‌المثل در علم قرائت یا نحو قرآنی ممارستی ندارند. یعنی چیزی باشد بینابین، محققانه و قلم‌انداز.

اما مقالهٔ حاضر، جای آن دارد که بحث و فحص محققانه هم در پیرامون آن انجام گیرد. و آن در حد و توان نحویان قرآنی است. و بنده در نحو و نحو قرآنی دستی ندارم. بعد از این دو مقدمه وارد بحث می‌شویم.

بحث این مقاله مربوط به نوعی «واو» از میان حدوداً ۱۵ نوع واوی است که نحویان بزرگ قدیم و جدید در زبان عربی، اعم از نظم و نثر، سراغ داده‌اند. توجه بنده به این واو، که آن را زایده می‌دانم، در حین اشتغالم به ترجمهٔ قرآن‌کریم پیش آمد. دیدم به راستی مواردی هست که اگر واو را زاید نگیریم و در ترجمه به عنوان واو عاطفه یا استینافیه ظاهر کنیم، باعث اختلال و بلکه فساد معنی می‌گردد. اولین آیهٔ قرآنی که به من نشان داد با یک پدیدهٔ نحوی و موجود زبانی ــ واو زایده ــ مواجه هستم آیهٔ پانزدهم از سورهٔ یوسف بود: **فلمّا ذهبوا به واجمعوا ان یجعلوه فی غیابت الجبّ و اوحینا الیه لتنبّئنّهم بامرهم هذا و هم لایشعرون** (یوسف، ۱۵) که آشکارا می‌دیدم اگر واو را که قبل از «اوحینا» آمده است در ترجمه ظاهر کنم، جمله ناقص و لمّا/فلمّا بی‌جواب می‌ماند، لذا بی‌آنکه در متون نحوی کندوکاو کنم، به اشارات تفاسیر قرآنی اکتفاکردم و جرئت ورزیدم و «واو» قبل از «اوحینا» را در این آیه ترجمه نکردم و آیه را چنین ترجمه کردم:

چون او را [همراه] بردند و همداستان شدند که او را در نهانگاه چاه بگذارند، [ ] به او وحی [/ الهام]کردیم که [سرانجام] ایشان را در حالی که هیچ آگاه نیستند [از چون و چند] این کارشان آگاه خواهی ساخت.

سایر واوهای زایده‌ای که بنده در متن مقدس قرآن کریم تشخیص داده بودم و در ترجمهٔ فارسی خود آن‌ها را ظاهر نساخته‌ام از این قرار است:

۱. ... **فمن شهد منکم الشّهر فلیصمه و من کان مریضاً او علی سفر فعدّة من ایّام اخر یریداللّه بکم الیسر و لا یرید بکم العسر [و] لتکملوا العدّة...** (بقره، ۱۸۵):...پس هرکس از شما که در آغاز ماه حاضر [مقیم] بود بر اوست که روزه بگیرد و هرکس بیمار یا در سفر بود باید تعدادی از روزهای دیگر [روزه بدارد]: خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و دشواری نمی‌خواهد. [ ] تا سرانجام شمار [روزهای روزه] را کامل کنید...

۲. **و ما اصابکم یوم التقی الجمعان فباذن‌اللّه [و] لیعلم المؤمنین** (آل عمران، ۱۶۶): و آنچه در روز برخورد دو گروه [غزوهٔ احد] به شما رسید به اذن الهی بود، [ ] تا مؤمنان را معلوم بدارد.

۳. **و کذلک نفصّل الآیات و لعلّهم یرجعون** (اعراف، ۱۷۴): و بدین‌سان آیات [خود] را به روشنی بیان می‌داریم، [ ] باشد که [به راه حق] بازگردند.

۴. **وکذلک نری ابراهیم ملکوت‌السموات والارض [و] لیکون من الموقنین** (انعام،۷۵): و بدین سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم، [ ] تا از اهل یقین باشد.

۵. **فلمّا اسلما و تلّه للجبین ـ [و] نادیناه ان یا ابراهیم...** (صافات، ۱۰۳ و ۱۰۴): آن‌گاه چون هر دو [بر این کار] گردن نهادند، و او را بر گونه‌اش به خاک افکند، [ ] ندایش دادیم که ای ابراهیم...

۶. **و هذا کتاب انزلناه مبارک مصدّق الذی بین یدیه [و] لتنذر امّ القری و من حولها...** (انعام، ۹۲): و این کتابی است مبارک که فروفرستادیم و همخوان با کتابی است که پیشاپیش آن است، [ ] تا [مردم] مکه و پیرامونیان آن را هشدار دهی... .

۷. **وسیق‌الذین اتّقوا ربّهم الی‌الجنّة زمراً حتی اذا جاءوها و فتحت ابوابها و قال لهم خزنتها سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین** (زمر، ۷۳): و کسانی راکه از پروردگارشان پرواکردند، گروه گروه به سوی بهشت برانند، تا به نزدیک آن رسند، [ ] در حالی که درهایش گشوده است، و نگهبانان آن به ایشان گویند: سلام بر شما، خوش آمدید، به آن وارد شوید، و جاودانه بمانید.

۸. **و خلق اللّه السموات والارض بالحقّ [و] لتجزی کلّ نفس بما کسبت و هم لایظلمون** (جاثیه،

۲۲): و خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده است، [ ] تا هر کسی برحسب آنچه کرده است جزا یابد، و بر ایشان ستم نرود.

نمونه‌های «واو زایده» در قرآن کریم بی‌شک از این هشت مورد بیشتر است، ولی بنده از ثبت تمامی آن‌ها در طی ترجمه‌ام غفلت کرده‌ام. اما همین هشت مورد هم کافی است نشان دهد که با یک موجود زبانی و یک پدیدهٔ نحوی روبه‌رو هستیم.

تا مدت‌ها پس از ترجمه نکردن این واو زایده در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، حدیث آن را با دوستان قرآن‌پژوه در میان می‌گذاشتم و دوستان اجمالاً یا گاهی با ترس و تردید به آن نگاه می‌کردند و عمل بنده را نیم‌دلانه تصدیق می‌کردند. همین تصدیق نیمه‌کاره و تردیدآمیز بنده را وحشت‌زده کرد که نکند به خطا رفته باشم، اما غریزهٔ زبانی‌ام راضی و مطمئن بود. اجمالاً به بعضی ترجمه‌های قدیم و جدید هم نگاه کرده بودم و دیده بودم که با تردید و تزلزل و بدون یکدستی رفتار کرده‌اند. یعنی گاه این واو را در ترجمه ظاهر کرده‌اند و گاه ظاهر نکرده‌اند. سرانجام، هنگام نوشتن این یادداشت، یعنی «نکات قرآنی (۳)»، فرارسید و لازم دانستم که دربارهٔ این واو زایده در منابع نحوی کندوکاو کنم. در آثار و منابع نحوی جدید، مانند *اعراب القرآن*، اثر محیی‌الدین درویش، و *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه*، اثر محمود صافی، در ذیل بعضی از این آیات، به اشاره به «زایده» بودن این واو عیناً با همین تعبیر و کاربرد صفت «زایده» برخوردم، دلگرم شدم. یکی از منابع جدید یعنی *المعجم المفصّل فی اللغة و الادب*، تألیف میشال عاصی و امیل بدیع یعقوب (۲ ج)، در ذیل مدخل «واو»، ۱۲ نوع واو متفاوت را در زبان و ادب عرب به‌تفصیل و با ذکر شواهد (گاه قرآنی) مطرح ساخته است، اما در آن میان، نام و نشانی از «واو زایده» نیست. به منابع قدیم رجوع کردم. خوشبختانه ابوالبرکات ابن الانباری در کتاب *البیان فی غریب اعراب القرآن* و ابوالبقاء عُکبری در کتاب *املاء ما منّ به الرحمن*، در ذیل بعضی از این آیات، اشاره‌ای به زایده بودن واو کرده‌اند. اما مهم‌ترین منبع از منابع معتبر قدیم، که مستوفاترین بحث را دربارهٔ انواع واو در زبان و ادب عربی کرده است، *مغنی اللبیب* ابن هشام است. او در فصل مربوط به حرف «واو» (در تصحیح و طبع مازن المبارک و محمدعلی حمدالله، صص ۴۶۳ تا ۴۸۲) پانزده نوع واو برشمرده و هر یک را با مثال‌های کافی از قرآن و ادب عربی معرفی کرده است. هشتمین واو در این فصلْ واوی است که به تعبیر او «بودن و نبودنش مساوی است؛ و آن زایده است. نحویان کوفی و اخفش و گروهی دیگر قائل به آن هستند». سپس چندین مثال می‌آورد که دو تا از آن‌ها قرآنی است و همان‌هاست که در مثال‌های پنجم و هفتم این مقاله مطرح کرده‌ایم.

نکات قرآنی (۴)
واو استیناف یا واو آغازگر

بحث ما این بار دربارهٔ یکی از موجودات نحوی مشهور زبان عربی به نام واو استیناف یا استینافیه است. همهٔ نحویان این پدیده را به رسمیت می‌شناسند. مشخصات آن این است که در آغاز کلام می‌آید، کار ربط یا عطف یا جمع را انجام نمی‌دهد و از نظر نحوی کلمهٔ بعد از آن مرفوع است. می‌توان آن را واو آغازگر کلام نامید. در قرآن مجید تعداد آن بی‌تردید از هزار فقره بیشتر است. می‌توان با مراجعه به معجم‌المفهرسی که دربارهٔ حروف و ادوات قرآنی تدوین شده است تعداد آن را، البته با تحقیق و فحص، معین‌کرد. منظور از تحقیق و فحص این است که فرد محقق باید این نوع واو را از میان چهارده نوع دیگر (طبق احصای ابن‌هشام در *مغنی اللبیب* که قائل به پانزده نوع واو است) تمیز دهد و بیرون بکشد. نمی‌دانم آیا این استدلال روا و درست است که بگوییم به این دلیل همهٔ واوهای آغازین آیات قرآنی (یا اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها) واو استیناف است که تعیین‌کنندگان اولیهٔ آغاز و انجام آیه‌های قرآنی طبعاً این نکته را رعایت می‌کرده‌اند که آیه را در آغاز واو عطف قطع نکنند. زیرا اقتضای واو عاطفه متصل‌کردن دو جمله یا دو عبارت است و قطع‌کردن دو عبارت که واو عطف دارد و معطوف به هم است به این آسانی‌ها روا نیست؟ تجربه و مشاهده و تأمل در آیاتی که واو آغازین دارد هم مؤید این برداشت است. فی‌المثل در **ولله المشرق و المغرب** (بقره، ۱۱۵) و در **ولکم فی القصاص حیوٰة یا اولی الالباب** (بقره، ۱۷۹) و در **والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین** (بقره، ۲۳۲) هر سه واو آغازگر کلام استینافی است. گذشته از قرآن کریم، در شعر عربی از آغاز، از عهد اول، از شعر جاهلی تا امروز و نیز در اغلب خطاب‌ها و مثال‌ها و تمثّل‌ها و حتی گفت‌وگوی عادی عربی هم

واو استیناف وجود دارد. ممکن است پرسیده شود فایده و نقش واو استیناف چیست؟ در پاسخ عرض می‌کنم:

مشکل واو نه در حوصلهٔ دانش ماست حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

به نظر می‌رسد بیشتر نقش تزیینی و جمال‌شناختی زبانی دارد. به نظر می‌رسد **لکم فی القصاص حیٰوة** (بدون واو در آغاز آن) از نظر حس و ذوق زبانی کم وکسر دارد. شاید هم نوعی عطف دورادور و ذهنی و غیرعینی انجام می‌دهد. گفتنی است که واو استیناف در زبان و ادب فارسی وجود ندارد. مگر بسیار بسیار نادر که «النادر کالمعدوم». بنده با حافظهٔ نخ‌نمای خود، چندین بیت عربی در خاطر دارم که با واو استیناف شروع می‌شود، اما با آنکه شاید هشت ـ ده‌هزار بیت فارسی در خاطر داشته باشم، حتی یک بیت که با واوی شبیه به واو استیناف عربی آغاز شده باشد در خاطر ندارم و این در حد قرینه است وگرنه حافظه و ضعف حافظهٔ بنده که برای کسی حجت نمی‌شود. امیدوارم اگر در این حکم که در زبان و ادب فارسی واو استیناف نداریم بر خطا هستم، صاحب‌نظران از راهنمایی و فیض‌بخشی مضایقه نفرمایند.

حال به اصلی‌ترین و حساس‌ترین سؤال و مسئلهٔ این مقاله می‌پردازیم و آن این است که واو استینافِ آغازین بسیاری از آیات قرآنی، در ترجمه به زبان فارسی یا همچنین انگلیسی، فرانسوی و زبان‌های دیگر، باید حفظ شود یا حذف گردد؟

احتیاط‌گرایان و اهل دقت و تدقیق به‌سرعت جواب می‌دهند که بله، باید حفظ شود. زیرا مترجمِ امین حق ندارد نه یک واو از اصل در ترجمهٔ خود بیندازد، نه یک واو از پیش خود، مگر در داخل قلاب، بیفزاید.

بنده هم یک وقت با این جواب همدلی و هماوایی داشتم، اما هرچه در این زمینه بیشتر تحقیق کردم، بیشتر به تردید افتادم. بنده برای پی‌بردن به وضع مترجمان فارسی و انگلیسی به ترتیب هجده و سه ترجمهٔ فارسی و انگلیسی را از این نظر، با نمونه‌برداری و توجه به واوهای استینافی سورهٔ بقره، بررسی کرده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که حذف، آن هم حذف فراوان واو استینافیه، در ترجمه‌های قدیم و جدید فارسی و جدید انگلیسی پدیده‌ای شایع است.

قدیم‌ترین ترجمهٔ موجود وکهن فارسی، که در حدود ۱،۱۰۰ سال تاریخ دارد، ترجمهٔ قرآن قدس است که به همت استاد دکتر علی رواقی کشف و به بهترین و علمی‌ترین اسلوب تصحیح شده و در دو جلد به طبع رسیده است. متأسفانه این ترجمهٔ بسیار کهنسال، از آغاز تا آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ بقره افتادگی دارد، لذا به ناچار بنده واوهای بعدی این سوره را در آن ترجمه شمارش کردم.

از میان حدوداً ۶۰ ـ ۷۰ آیه که از باقی‌ماندهٔ سورهٔ بقره در این ترجمه وجود دارد، کلیهٔ واوهای آغازین آیات (که به احتمال بسیار همهٔ آن‌ها واوهای استینافی است) در ترجمه (با آنکه ترجمهٔ فارسی تحت‌اللفظی است و در ذیل نص آیات مقدس قرآنی نوشته شده است) حذف شده است. یعنی ۱۸ فقره حذف واو در ترجمهٔ آیات ۲۱۳ تا آخر (۲۸۶) قرآن قدس مشهود است. کنجکاوی و احتیاط علمی مرا بر آن داشت که در این ترجمه سری به سوره‌های بعدی بزنم و با کمال شگفتی ملاحظه کنم که تمامی واوهای استینافی در این ترجمه حذف شده است. ترجمهٔ کهن بعدی فارسی، ترجمهٔ مندرج در ترجمهٔ تفسیر طبری است. در این اثر ۲۹ فقره واو از واوهای آغازین آیات (که علی‌الاصول همه باید استینافی باشد) حذف شده است. در ترجمهٔ مهم بعدی یعنی ترجمهٔ نوبت اول تفسیر میبدی یا *کشف‌الاسرار* هم ۲۹ فقره حذف واو استینافی دیده می‌شود. ترجمه‌های دیگر را که جز یکی (شاه ولی‌الله دهلوی) همه معاصر است به ترتیب از کم به زیاد می‌نویسم. سه ترجمهٔ پیشگفته را هم برای آن که بهتر بتوان مدنظر گرفت در مرتبه و ردیف عددی آن‌ها یاد می‌کنم:

۱. ترجمهٔ فارسی شاه ولی‌الله دهلوی، ۱ فقره حذف واو در سورهٔ بقره دارد.

۲. ترجمهٔ جلال الدین فارسی، ۳ فقره.

۳. ترجمهٔ مرحوم محمدکاظم معزی، ۵ فقره.

۴. ترجمهٔ مرحوم رهنما، ۵ فقره.

۵. ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند، ۶ فقره.

۶. ترجمهٔ بهاءالدّین خرّمشاهی، ۱۲ فقره.

۷. ترجمهٔ قرآن قدس، ۱۸ فقره.

۸. ترجمهٔ آقای دکتر مجتبوی، ۲۰ فقره.

۹. ترجمهٔ دکتر خرّم‌دل، ۲۶ فقره.

۱۰. ترجمهٔ تفسیر طبری، ۲۹ فقره.

۱۱. ترجمهٔ تفسیر میبدی، ۲۹ فقره.

۱۲. ترجمهٔ آیت‌اللّه مکارم، ۳۱ فقره.

۱۳. ترجمهٔ پیکتال (انگلیسی)، ۳۲ فقره.

۱۴. ترجمهٔ آربری (انگلیسی)، ۴۰ فقره.

۱۵. ترجمهٔ آقای خواجوی، ۴۳ فقره.

۱۶. ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، ۴۶ فقره.
۱۷. ترجمهٔ عبدالله یوسف علی (انگلیسی)، ۵۴ فقره.
۱۸. ترجمهٔ آقای آیتی، ۶۵ فقره.
۱۹. ترجمهٔ آقای بهبودی، ۶۵ فقره.
۲۰. ترجمهٔ مرحوم پاینده، ۸۹ فقره.
۲۱. ترجمهٔ آقای کاظم پورجوادی، ۱۰۵ فقره.
جمع کل ۷۲۴ فقره.

میانگین حذف واو استینافی در ترجمهٔ سورهٔ بقره در این ۲۱ منبع، عبارت است از عدد ۳۴/۵. اولین حکمی که نبایدکرد این است که مترجمان ۲۱ گانه از روی سهو این واوها را حذف کرده‌اند. زیرا در میان این ۲۱ ترجمه، بعضی ترجمه‌ها هست، مانند ترجمهٔ آقای فولادوند و نیز ترجمهٔ راقم این سطور، به ویژه ترجمهٔ عبدالله یوسف‌علی، که مکرر از صافی ویرایش‌ها و بازنگری‌های مفصل و متعدد گذشته است.

وقتی که کهن‌ترین ترجمهٔ فارسی، یعنی ترجمهٔ قرآن قدس، مطّرداً و جمیعاً کلیهٔ واوهای استینافی آیات قرآن را حذف می‌کند، در حالی که به خاطر زیرنویس بودن، نص آیه، واو آن جلوی چشم مترجم بوده است، چه جای سهو و غفلت است. اگر بگویند نه سهو و غفلت، بلکه عادت و غریزهٔ زبانی این مترجمان ۲۱ گانه به نحو طبیعی و آگاهانه ـ ناآگاهانه این گونه عمل کرده است، از این حکم این نتیجه به دست می‌آید که حذف بسیاری از واوهای استینافی آغازگر آیات قرآنی، در ترجمهٔ فارسی و انگلیسی و احتمالاً زبان‌های دیگر رواست (این را هم در پرانتز بگوییم که نه تمام واوهای آغازگر آیه‌ها استینافی است و نه واو استینافی فقط در آغاز آیه می‌آید). یک مثال متفاوت که در فرهنگ‌های نحوی از واو استینافی موجود در داخل یک آیه نقل می‌شود این واو است: ... **لنبیّن لهم و نقرّ فی الارحام ما نشاء...** (حج، ۵): تا [حقیقت را] برای شما هویدا کنیم و هرچه را بخواهیم تا زمانی در رحم‌ها قرار می‌دهیم...). دربارهٔ جست‌وجوی این واو در منابع ۲۱ گانه، گفتنی است که چون آیه‌شمار بعضی قرآن‌ها با قرآن رسمی جهان اسلام (مصحف المدینة طبع مدینهٔ منوّره و کتابت عثمان طه) فرق دارد، همهٔ شمارهٔ آیات را با مصحف رسمی تطبیق و در واقع شمردن را طبق مصحف رسمی انجام داده‌ایم. در این مقاله برای رعایت اختصار شمارهٔ آیات (آیاتی را که در سورهٔ بقره است و واو استینافیه دارد) نقل نکرده‌ایم ولی در پیش‌نویس بنده موجود است و اگر کسی خواهان باشد می‌توانم عرضه بدارم. نکتهٔ دیگر این است که در بعضی ترجمه‌ها، به ویژه ترجمهٔ مرحوم پاینده، حذف

واو حتی واو عاطفه و درون‌آیه‌ای هم بیداد می‌کند. چنان‌که در آن ترجمه، در آیهٔ ۱۰۲ بقره، شش فقره حذف واو، و در آیهٔ ۱۴۵، چهار فقره حذف واو، و در آیهٔ ۲۳۱، پنج فقره حذف واو، و در آیهٔ ۲۸۲ معروف به آیهٔ دِینْ/ تداین/ مداینه، پنج فقره حذف واو مشهود است. ما در شمارش خود، این مکررات را مکرر حساب کرده‌ایم. نکتهٔ دیگر این‌که در سه آیه‌ای که به عنوان نمونهٔ آیات دارای واو استیناف نقل شد (**ولله المشرق**، بقره، ۱۱۵؛ **ولکم فی‌القصاص**، بقره، ۱۷۹؛ **والوالدات یرضعن**، بقره، ۲۳۳) اغلب یعنی بیش از نصف این منابع و ترجمه‌ها همانند و یکسان عمل کرده‌اند یعنی غالباً این واوها را در ترجمه نیاورده‌اند.

چنان‌که قبلاً هم اشاره شد، نهایی‌ترین سؤال و مسئلهٔ ما و مقصود اصلی از نگارش این مقاله این است که آیا با واو استیناف در ترجمه به فارسی یا هر زبانی چه باید کرد؟ احتیاط‌گرایان خواهند گفت حفظ آن ضرورت دارد زیرا امانت ترجمهٔ متن مقدس چنین ایجاب می‌کند. ولی به نظر می‌رسد حفظ سرتاسری و همیشگی این واوها بیشتر از سر وسواس است و به دقت مکانیکی می‌ماند، نه دقت علمی و هنری و ترجمه‌ای. ممکن است بگویند عمل به احتیاط در ترجمهٔ متن مقدس قرآن کریم بهتر است و مگر حفظ این واوها در ترجمه چه ضرر یا تالی فاسدی دارد؟ پاسخش این است که خالی از ضرر نیست. زیرا وقتی در زبانی مانند فارسی موجودی به نام استیناف وجود ندارد، آوردن یعنی حفظ این واو در ترجمه این اشکال را دارد که خوانندهٔ فارسی‌زبان یا انگلیسی‌زبان آن را به جا نمی‌آورد و حمل بر واو عاطفه می‌کند. دیگر آن‌که از نظر جمال‌شناسی زبانی و ادبی همان‌طور که آوردن این واو در زبان عربی و نثر قرآن باعث زیبایی و ملاحت می‌شود، در زبان فارسی نیاوردن آن باعث ملاحت و زیبایی و استحکام و استواری و استقلال جمله می‌گردد: ۱) مشرق و مغرب خدای راست... ۲) شما را ای خردمندان در قصاص، زندگانی نهفته است ۳) مادران باید فرزندانشان را دو سال کامل شیر دهند. حاصل آن‌که استدلال به کنار عملکرد، حتی عملکرد غریزی و ناآگاهانهٔ مترجمان ۲۱گانه نیز مؤید همین معنی عملاً مؤیّد این نظر است. اصل اصیل زبانی و ترجمه‌ای این است که زبان مقصد (در ترجمهٔ قرآن یعنی زبانی که به آن ترجمه می‌شود یعنی فارسی، انگلیسی و غیره)، مقتضیات و اختصاصات خاص خود را دارد. این است که فی‌المثل آوردن حرف a به عنوان حرف و ادات نکره در زبان انگلیسی کتبی و شفاهی و قدیم و جدید رایج است، اما صاحب‌نظران در امر ترجمه و مترجمان ماهر غالباً آن را در ترجمهٔ خود حذف می‌کنند. یک مقولهٔ مهم از این نوع، موجودات زبانی و دستور زبانی، حروف و ادات تأکید و حصر و اختصاص و غیره در زبان عربی است مانند: اِنّ، اَنّ، اِنّما، قد/ لقد/ ولقد و لام و نون‌های تأکید خفیفه و ثقیله است که معادل طبیعی در زبان فارسی و احتمالاً زبان‌های دیگر ندارد. حفظ آن‌ها

فقط برای خنک‌کردن دل و ارضای وسواس احتیاط‌گرایان و امانت‌گرایان افراطی و غالی است و ما در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم راه میانه و جدیدی بازکرده‌ایم یعنی فی‌المثل نون تأکید ثقیله را با افزودن کلماتی چون «همیشه» و «همواره» و در عبارات منفی، با «هرگز» نشان داده‌ایم. و فی‌المثل **لاتحسبنّ** را به «هرگز گمان مبر/ مپندار» درآورده‌ایم، یا **لقد علمتم** را به «به خوبی می‌دانستید» و نظایر آن ترجمه‌کرده‌ایم. نه این‌که قد/ لقد را به «به‌تحقیق» ترجمه کنیم (برای تفصیل در این باره ← «گفتار مترجم» در قرآن مترجم راقم این سطور). همین است که بنده در جزو هنرها و علوم و فنون و مهارت‌هایی که باید مترجم قرآن به فارسی داشته باشد، تسلط او را به صناعت ترجمه و احاطهٔ او را به نثرنویسی فارسی، جزو شروط اصلی می‌دانم. اگر چنین نبود و رعایت صوری و ظاهری نص مقدس همهٔ الفاظ قرآنی ترجمهٔ بهتر و هنری‌تر به دست می‌داد، پس باید ترجمهٔ قدما به طورکلی و در مجموع از ترجمهٔ معاصران بهتر باشد. حال آنکه علی‌الاصول ترجمهٔ معاصران از ترجمهٔ قدما شیواتر، هنری‌تر، طبیعی‌تر، رساتر و وافی به مقصودتر است. بعضی از ترجمه‌های قدما از شدت تحت‌اللفظی بودن نامفهوم یا کم‌مفهوم است، مانند ترجمهٔ قرآن قدس و ترجمهٔ *تفسیر طبری*. البته مراد ما این نیست که در میان آثار قدما ترجمهٔ راحت و روا و شیوا نیست، هست، ولی معدود است. یا مراد این نیست که همهٔ ترجمه‌های معاصران شیرین و شیواست. احساساتی‌گری را باید کنار گذاشت. امروزه در ایران، جماعت و جمعیتی در حدود پنج‌هزار نفر هستند که فارسی معیار را بسیار ماهرانه و شیوا می‌نویسند. درکدام یک از اعصار قدیم این همه نثرنویس فصیح داشته‌ایم؟

باری در جنب کندوکاو در بیست‌ویک ترجمهٔ قرآن کریم، به یک متن قدیمی غیر از ترجمه‌های قرآن هم رجوع‌کردم تا وضع واو استینافیه را در آن بررسی کنم. آن یک متن، *کلیله و دمنه* نگاشتهٔ نصرالله منشی و تصحیح شادروان مینوی است. از ایام تحصیل در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، در سی سال پیش، که این متن جزو متون درسی ما بود، در خاطرم مانده بود که بسیاری اشعار عربی در لابه‌لای داستان‌های این کتاب آمده است که با واو استینافیه آغاز می‌گردد و باید دید این واو در ترجمهٔ آن ابیات حذف شده یا حفظ شده است. گفتنی است که این اشعار ترجمهٔ کهن ربطی به قلم نصرالله منشی ندارد، بلکه مصحح یعنی شادروان مینوی خود آن‌ها را در پای صفحات ترجمه‌کرده است. حاصل جست‌وجوی بنده در سراسر این کتاب، این بود که جمعاً ۵۴ بار حذف واو استینافیه در ترجمهٔ اشعار عربی به قلم مرحوم مینوی دیده می‌شود که از این میان سه تا در ترجمهٔ آیات قرآنی است.

نکات قرآنی (۵)

حمد (سپاس)

عبارت مقدس **الحمدللّه ربّ‌العالمین** آیهٔ دوم سورهٔ حمد یا فاتحه است و همهٔ ما در زندگی روزمره بارها در نماز و غیر آن، این کلمه یا خلاصهٔ آن **الحمدللّه** را (حتی در احوالپرسی) به‌کار می‌بریم. اخیراً جست‌وجوی ترجمهٔ دقیق این عبارت قرآن و در واقع کلمهٔ «حمد»، مشغولیت فکری ده ـ پانزده‌روزه‌ای برای راقم این سطور پیش‌آورده است و حاصل تأمل و تحقیق او این مقالهٔ کوتاه است.

بنده در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم این عبارت را چنین ترجمه‌کرده‌ام: «سپاس خداوند را که پروردگار جهانیان است». به یاد دارم که هنگام ترجمه، در این‌که برای «حمد» معادل «سپاس» را برگزینم یا «ستایش» را، مدت‌ها تردید و تأمل داشتم و سرانجام به دلایلی که طبعاً در این مقاله هم معروض خواهد شد جانب «سپاس» را گرفتم.

منبع تحقیق، برای معادل یا ترجمهٔ درست این کلمه، اول خود قرآن است، دوم حدیث، سوم ترجمه‌های فارسی قدیم و جدید قرآن مجید، چهارم تفاسیر، اعم از قدیم و جدید و فارسی و عربی، و پنجم فرهنگ‌های عام و خاص (ویژهٔ لغات قرآن). هدف ما در این مقاله این است که نشان دهیم آیا حمد را باید ستایش [ثنا = مدح] ترجمه‌کرد، یا سپاس [= شکر].

الف) حمد در قرآن

کلمهٔ حمد ۳۸ بار در قرآن مجید به‌کار رفته است. از مشتقات این کلمه حامدون (یک بـار)، محمود (یک بار)، یُحمدوا (یک بار)، حمید (۱۷ بار) و محمد(ص) (چهار بار) در قرآن‌کریم

مشاهده می‌شود. برای تسهیل کار، در این مقاله فقط در حدود ۱۵ مورد اول کلمهٔ حمد را در قرآن بررسی می‌کنیم. کاربرد این کلمه در قرآن به نحوی است که هم می‌تواند حمل به معنای ستایش شود و هم سپاس. فی‌المثل در **ویحبّون ان یحمدوا بما لم یفعلوا** (آل عمران، ۱۸۸) (و دوست دارند برای آنچه نکرده‌اند ستوده شوند)، معنای ستایش آشکار است. ولی موارد بسیاری هم هست که کلمهٔ الحمدللّه، یا الحمدللّه رب‌العالمین، در محل شکر و سپاس به‌کار رفته است؛ از جمله: **فقطع دابرالقوم الذین ظلموا و الحمدللّه ربّ‌العالمین** (انعام، ۴۵) (و ریشهٔ ستمکاران [مشرک] برکنده شد و سپاس خداوند را که پروردگار جهانیان است)؛ **الحمدللّه الذی وهب لی علی‌الکبر اسمعیل و اسحق...** (ابراهیم، ۳۹) (سپاس خداوند را که با وجود پیری، به من اسماعیل و اسحاق را ارزانی داشت...).

ب) حمد در سنّت

اما فخر رازی در تفسیر کبیرش در شرح «الحمدللّه رب‌العالمین» در فرق بین مدح و حمد دو حدیث آورده است. یعنی ابتدا گفته است که مدح (چیزی مانند مدیحه‌سرایی) منهیٌ عنه است، چنانکه رسول‌اللّه (ص) فرموده‌اند: «**احثّوا التراب فی وجوه المدّاحین**»، اما حمد مأمورٌبه است، چنانکه حضرت (ص) فرموده‌اند: «**من لم یحمدالناس لم یحمدللّه**» (کسی که به مردم سپاس نگزارد یا شکر مردم را به جای نیاورد، شکر/ سپاس الهی را به جای نیاورده است). در این‌جا به جای سپاس نمی‌توان ستایش گذاشت. این حدیث یادآور حدیث یا عبارت معروف دیگری است که با کلمهٔ شکر بیان شده است: «**من لم یشکر المخلوق، لم یشکر الخالق**».

غزالی می‌نویسد: «و رسول (ص) گفت: روز قیامت منادی کنند که اَین الحمّادون؟ [کجایند شکرگزاران؟] هیچ کس برنخیزد مگر آنکه خدای (تعالی) را شکر کرده باشد در همه حال» (*کیمیای سعادت*، ۳۵۶/۲). از این حدیث برمی‌آید که حمّاد به معنای شاکر و شکور است، نه ستایشگر.

ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «عبداللّه بن عمر روایت کند که رسول (ص) گفت: الحمد رأس الشکر، ما شکراللّه عبداً لایحمده. گفت: حمد تفسیر شکر است، شکر نکرده باشد خدای را بنده‌ای که حمد خدای تعالی نکند و این خبر مُنبی است از آنکه «حمد» عام‌تر از شکر باشد...» (*تفسیر ابوالفتوح*، تصحیح دکتر یاحقی ـ دکتر ناصح، ۶۳/۱). اما فخر در فرق حمد و شکر گوید: «حمد برای دفع مضرات و مکروهات است چه برای خود

چه برای دیگران؛ و شکر فقط سپاس از نعمت الهی بر خویشتن است».

همچنین ابوالفتوح می‌نویسد: «محمدبن الکعب القرظی گفت: نوح(ع) چون طعام بخوردی، گفتی «الحمدللّه» و چون جامه پوشیدی، گفتی «الحمدللّه» و چون برنشستی گفتی «الحمدللّه». خدای تعالی نام او را در جملهٔ شاکران بنوشت، گفت: **انّه کان عبداً شکوراً**» (۶۴/۱).

ج) حمد در تفاسیر

بحث و نقل از تفاسیر را از قدیم‌ترین تفسیرها آغاز می‌کنیم. در تفسیر ابن‌عباس در شرح **الحمدللّه ربّ‌العالمین** آمده است: «یقول الشکر للّه...».

در تفسیر *طبری* [در خلاصه‌ای که تُجیبی از آن فراهم کرده است] در معنای کلمهٔ حمد در همین آیه (دوم سورهٔ فاتحه) آمده است: «الشکر».

قشیری در **لطائف الاشارات**، حمد را به نحوی تفسیر می‌کند که از آن ستایش برمی‌آید: «حقیقةالحمد ثناء علی المحمود...».

زمخشری می‌نویسد: «حمد و مدح همانند و خویشاوندند و آن عبارت است از ثناء و نداء بر نعمت نیکو و غیر آن... ولی شکر فقط به نعمت تعلق می‌گیرد و به قلب و زبان و اندام‌هاست...». می‌توان گفت زمخشری جانب معادل «ستایش» را می‌گیرد.

شیخ طوسی در *تبیان* می‌نویسد: «و معنای الحمدللّه شکر برای خداست، ویژهٔ او به سبب انعامی که با انواع نعمت‌های دینی و دنیایی در حق بندگان کرده است. بعضی گفته‌اند الحمدللّه همان ثنای بر او به اسماء و صفات اوست. و الشکرللّه، ثنای بر نعمت‌ها و مواهب اوست. از نظر لغوی تعریف اول درست‌تر است، زیرا حمد و شکر به جای همدیگر [مانند مترادفان] به کار می‌روند».

طبرسی می‌نویسد: «حمد و مدح و شکر دارای معانی نزدیک به همند. فرق بین حمد و شکر این است که حمد نقیض ذم است، چنانکه مدح نقیض هجا هم هست. و شکر نقیض کفران است. حمد ممکن است در ازای نعمت هم نباشد، اما شکر اختصاص به نعمت دارد، با این تفاوت که حمد در موضع شکر نهاده شده است و گویند الحمدللّه شکراً، یعنی شکر را از جهت مصدر بودن نصب می‌دهند و اگر حمد در معنای شکر نبود این نصب (در کلمهٔ شکر) جایز نبود...» (*مجمع‌البیان*، ۱۲۱/۱).

ابن کثیر می‌نویسد: «ابن عباس گفته است که الحمدللّه کلمهٔ شکر است و چون بنده‌ای گوید

الحمدللّه، خداوند فرماید: شکرنی عبدی [بنده‌ام مرا سپاس گزارد/ شکرکرد]» (همو چندین و چند حدیث نقل می‌کند که از اغلب آن‌ها برمی‌آید که حمد یعنی شکر، یعنی سپاس).

شوکانی در تفسیر *فتح‌القدیر*، که بر وفق نظرگاه مذهب زیدی نوشته شده است، از قول ابن جریر (طبری) که حمد و شکر را مترادف می‌داند دفاع می‌کند.

قاضی بیضاوی در *انوارالتنزیل* بیشتر جانب معنای «ثنا» [= ستایش] را می‌گیرد. از مفسران معاصر مرحوم مغنیه و علامه طباطبایی هم حمد را به «ثنا» معنی کرده‌اند.

د) حمد در فرهنگ‌های لغت

خلیل بن احمد در کتاب *العین*: نقیض‌الذم [یعنی ستایش و ستودن].

ابن منظور در *لسان‌العرب*: الحمد: نقیض الذم.

لحیانی گوید: حمد یعنی شکر و بین آن‌ها فرق نگذاشته است.

اخفش گوید: الحمدللّه یعنی الشکرللّه. حمد الهی ثنای اوست و می‌تواند شامل شکر نعمت او هم بشود، پس حمد اعم از شکر است... .

فیروزآبادی در *القاموس‌المحیط*: الحمد: الشکر، والرضی، والجزاء، و قضاءالحق... .

زبیدی در *تاج‌العروس*، که شرح *قاموس* است، بر آن است که فیروزآبادی با جمهور اهل لغت همسخنی و همسویی دارد در این‌که حمد و شکر را مترادف می‌داند.

راغب اصفهانی در *مفردات*: الحمدللّه تعالی، الثناء علیه بالفضیلة... و آن اخص از مدح و اعم از شکر است... یعنی هر شکری حمد است، ولی هر حمدی شکر نیست... .

دامغانی در *قاموس‌القرآن* چند معنی برای حمد قائل است: ۱. امر ۲. منت ۳. نمازهای پنجگانه ۴. ثنا و مجد ۵. شکر. و می‌نویسد که در سورهٔ فاتحه، **الحمدللّه رب العالمین** یعنی الشکرللّه. ونظیر آن در سورهٔ انعام، آیهٔ ۴۵ و کهف، آیهٔ ۱ و فاطر، آیهٔ ۱ نیز به همین معنی آمده است.

محمدبن محمد بخاری در *المستخلص فی ترجمان القرآن*: الحمد: ستودن و سپاس و ستایش... .

در *تراجم‌الاعاجم* مجهول‌المؤلف آمده است: الحمد: ستودن. در ترجمان *القرآن* تألیف میرسیدشریف جرجانی و در *لسان‌التنزیل*: حمد: ستودن و ستایش.

هـ) حمد در ترجمه‌های فارسی قرآن

چنانکه اشاره شد، برای تسهیل کار، فقط کاربرد ۱۵ مورد اول حمد را در قرآن مجید در این ترجمه‌ها یا تفسیرهای فارسی (نظر به ترجمه‌هایشان) مبنای نقل و آمارگیری قرار داده‌ایم.

۱. در قرآن قدس، از میان ۱۴ مرتبهٔ اولی که حمد در آن آمده است (این اثر، ترجمهٔ حمد و بخشی از بقره را فاقد است) هر ۱۴ جا به «سپاس» ترجمه شده است (توجه داریم که به احتمال بسیار و به قول بعضی صاحب‌نظران، این اثر کهن‌ترین ترجمهٔ موجود فارسی قرآن کریم است، حدوداً متعلق به سال‌های ۲۵۰ تا ۳۵۰ ق). چنانکه ملاحظه می‌شود، همهٔ معادل‌های حمد در این اثر فقط «سپاس» است.

۲. در ترجمهٔ *تفسیر طبری*، از ۱۵ مورد، ۷ مورد «سپاس» آورده است، ۴ مورد شکر، ۲ مورد شکر و سپاس، دو مورد هم به ترجمه درنیامده است. در این اثر اکثریت قریب به اتفاق با «سپاس» و شکر (و سپاس) است.

۳. در ترجمهٔ آیات، در *تفسیر سورآبادی*، معادل‌ها از این قرار است: سپاس و ستایش (۳ مورد)، سپاس و آزادی (۷ مورد)، سپاس و آزادی و ستایش (۱ مورد)، ستایش (۳مورد)، بدون ترجمه (۱ مورد). در این اثر غلبهٔ نسبی با «سپاس» است.

۴. در *فرهنگنامهٔ قرآنی* (فرهنگ برابرهای فارسی قرآن، براساس ۱۴۲ نسخهٔ خطی کهن محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی)، از ۴۵ معادل فارسی که در برابر ۲۶ عبارت قرآنی (دارای کلمهٔ حمد و مشتقات آن) آورده است، حاصل آمارش از این قرار است: «سپاس» (۱۱ مورد)، سپاس و ستایش (۳ مورد)، سپاس‌داری (۴ مورد)، ستایش (۱۲ مورد)، سپاس و ستایش و آزادی (۳ مورد)، و چند مورد هم ثناء و درود. در این مرجع غلبه و اکثریت با «سپاس» است.

۵. در تفسیر *کشف‌الاسرار* میبدی: ستایش (۳ مورد)، ستایش نیکو/ ستایش به سزا/ ستایش پاک (۶ مورد)، ثنا به سزا (۲ مورد)، به پاکی بستای (۲ مورد)، حمد و ستایش/ حمد و ثنا (۲ مورد). چنانکه ملاحظه می‌شود در این تفسیر غلبهٔ مطلق با «ستایش» و «ثنا» ست.

۶. در تفسیر *ابوالفتوح رازی*: سپاس (۱۳ مورد)، شکر/ شکر و سپاس (۲ مورد). چنانکه ملاحظه می‌شود در این تفسیر غلبهٔ مطلق با «سپاس» است.

۷. ترجمهٔ قرآن ۵۵۶ ق: در این اثر ۱۳ مورد «سپاس» و دو مورد نمازکردن/ نمازکن به کار رفته است.

۸. تفسیر نسفی: ۱۱ مورد «سپاس»، ۲ مورد حمد، یک مورد آفرین و یک مورد شکر.
۹. ترجمهٔ شاه ولی‌اللّه دهلوی: ۹ مورد «ستایش»، ۲ مورد حمد و ۴ مورد «سپاس».
۱۰. ترجمهٔ مرحوم محمدکاظم معزّی: ۱۴ مورد «سپاس» و ۱ مورد «ستایش».
۱۱. ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای: ۱۱ مورد «ستایش»، ۱ مورد حمد، ۲ مورد ستایش و سپاس و یک مورد هم بدون ترجمه.
۱۲. ترجمهٔ مرحوم پاینده: ۱۳ مورد «ستایش» و ۲ مورد «سپاس».
۱۳. ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی: ۱۱ مورد «سپاس»، ۳ مورد «ستایش» و یک مورد «بستای».
۱۴. ترجمهٔ مرحوم رهنما: ۹ مورد «ستایش»، ۴ مورد «سپاس» و ۳ مورد «شکر».
۱۵. ترجمهٔ آقای محمد خواجوی: ۱۰ مورد «ستایش»، ۴ مورد «سپاس» و ۱ مورد «حمد».
۱۶. ترجمهٔ حکمت آل‌آقا: ۱۴مورد «ستایش» و یک مورد حذف در ترجمه.
۱۷. ترجمهٔ آقای محمدباقر بهبودی: ۴ مورد «ستایش»، ۵ مورد «سپاس»، ۱ مورد حمد، ۳ مورد «سپاس و ستایش»، ۱ مورد «سپاس و ثنا» و ۱ مورد «شکر و سپاس».
۱۸. ترجمهٔ آقای جلال‌الدین فارسی: هر ۱۵ مورد «سپاس و ستایش».
۱۹. ترجمه آقای دکتر جلال‌الدین مجتبوی: هر ۱۵ مورد «سپاس و ستایش».
۲۰. ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند: ۱۱ مورد «ستایش»، ۳ مورد «سپاس» و ۱ مورد «حمد».
۲۱. ترجمهٔ آیت‌اللّه مکارم‌شیرازی: ۷ مورد «ستایش»، ۶ مورد «حمد»، ۱ مورد «حمد و ستایش» و ۱ مورد «شکر».
۲۲. ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی: ۱۴ مورد «سپاس» [با این توضیح که دو مورد چون «بحمد» بوده، «سپاسگزارانه» ترجمه شده است.] و یک مورد **الحمدلله رب‌العالمین** عیناً حفظ شده است.

نتیجه‌گیری

بنده در طی این تحقیق به چند نتیجه رسیده‌ام که فهرست‌وار یاد می‌کنم:

۱. کلمهٔ «الحمد»، به ویژه به صورت «الحمدللّه»/ **الحمدللّه رب‌العالمین**، چه در قرآن‌کریم، چه در عرف، آن هم از عرف صدر اول اسلام که در احادیث منعکس است، تا عرف امروز جهان اسلام و حتی ایران خودمان، در مقام شکر و سپاس بیان می‌گردد. چنانکه شواهد قرآنی و حدیثی متعددی نقل‌کردیم. در عرف، حتی در تعارف مسلمانان وقتی پرسیده می‌شود حال شما

چطور است، در پاسخ گفته می‌شود «الحمدللّه» یا «حمداً»/ «بحمداللّه»، یا «شکر»/ «شکراً». نظیر این‌که در محل و مقام شکر است و شکر یعنی سپاس و نه ستایش. حافظ می‌گوید:

۱. ز پادشاه و گدا فارغم بحمداللّه ۲. کارم بکام است الحمدللّه

۳. للّه حمد معترف غایةالنعم ۴. بحمدللّه والمنة بتی لشکرشکن دارم

و چنانکه اشاره شد که معادل و ترجمهٔ فارسی حمد به معنای شکر/ سپاس است. باز در این مقام حافظ گوید:

بدین سپاس که مجلس منوّر است به‌دوست گرت چو شمع جفایی رسد بسوز و بساز

۲. در احادیث نبوی و نیز در تفاسیر روایی، یا آن‌هایی که جنبهٔ روایی هم دارند، «حمد» برابر با شکر یعنی برابر با «سپاس» فارسی است، چنان‌که از تفسیر ابن‌عباس و طبری و ابوالفتوح و ابن‌کثیر و شیخ طوسی (*تبیان*) و چند منبع دیگر نقل کردیم.

۳. برعکس تفسیرهای عقلی، یا آن‌ها که جنبهٔ عقلی و عرفانی‌شان بر جنبهٔ نقلی می‌چربد، یا هر دو معنی یعنی هم سپاس و هم ستایش برای حمد نقل شده است، یا غلبه (اعم از نسبی یا مطلق) با معنای ستایش است، چنانکه *تفسیر کبیر* فخر رازی هر دو معنا را دارد و زمخشری گرایش به «ستایش» دارد و نیز تفسیر امام قشیری (*لطائف‌الاشارات*) و تفسیر بیضاوی (*انوارالتنزیل*) و تفسیر *المیزان* «ستایش» معنی کرده‌اند.

۴. فرهنگ‌نویسان هر دو معنی را به یکسان برای «حمد» یادکرده‌اند. یا اگر هم هر یک فقط جانب یک معنی را گرفته باشند، در مجموعه همزور و همسنگ هستند.

۵. فرهنگ‌های ویژهٔ قرآنکه عربی به فارسی هستند، بیشتر جانب معنای «ستایش» را گرفته‌اند.

۶. اما اگر بر مبنای همین تحقیق بخواهیم به کمیت‌گرایی و آمار و اکثریت توجه کنیم، به این اعداد و ارقام می‌رسیم که در این مقاله، منابع پنجگانهٔ ما حدود ۱۷۷ فقره «حمد» را به معنای سپاس و شکر گرفته‌اند، یا در جهت تأیید و ترجیح آن هستند و ۱۳۹ فقره «حمد» را به معنای «ستایش» و «ثنا» گرفته‌اند، یا در جهت تأیید و ترجیح آن هستند.

[اندکی بی‌دقتی در شمارش، لطمه‌ای به بحث ما نمی‌زند].

۷. آخرین دلیل راقم این سطور در جهت ترجیح «سپاس»، به «ستایش» یک واقعیت زبانی - ادبی است.

مراد یک پدیدهٔ کهن، اما جدیدالاکتشاف و تازه نامگذاری شدهٔ زبانی است که در زبان

انگلیسی به آن speech act می‌گویند که نوعی «اسم فعل» وکلام انشایی است و می‌توان آن را به «سخنِ کارساز»، «کلام ـ کردار» و نظایر آن ترجمه‌کرد. این موجود یا پدیدهٔ زبانی تقریباً در تمامی زبان‌های طبیعی و پیشرفتهٔ بشری وجود دارد و عبارت است از کلامی که از حد کلام فراتر می‌رود و به نوعی کار تبدیل می‌شود، یعنی در حدّ حرف نمی‌ماند بلکه کارساز و کار راه‌انداز است. چنان‌که وقتی عاقد برای زوج جوان، خطبهٔ عقد می‌خواند و می‌گوید من شما را به عقد همدیگر درآوردم/ درمی‌آورم (البته در هر فرهنگ و حقوق و فقهی جزئیات آن فرق دارد) همین سخن، آن‌ها را به عقد همدیگر درمی‌آورد. یا اگر شاهدی در حضور قاضی یا دیگری بگوید «من به این قرآن قسم می‌خورم» عمل قسم خوردن انجام گرفته است، دیگر لازم نیست صیغهٔ قسم جاری کند، گو این‌که صیغه‌های عقود و معاملات همه همین خاصیت را دارد. این کتاب را خریدم (در محل انشاء و هنگام معامله) کار معنوی معامله را انجام می‌دهد. همین‌طور عباراتی چون من به شما تبریک می‌گویم/ تسلیت می‌گویم/ عذر می‌خواهم و ده‌ها نظیر آن. حال «خدا را شکر»، «سپاس خدا را» یا «الحمدللّه» [رب‌العالمین] هم از همین قبیل است. یعنی قائلش با ادا کردن آن، عمل شکر یا حمد را انجام می‌دهد. حال پس از این مقدمه، عرض می‌کنم که همهٔ ما در عرف عربی و فارسی قبول داریم که الحمدللّه از همین قبیل است. اما اگر «حمد» به معنای ستایش باشد با گفتن و ادای عبارت «ستایش خدا را» عمل ستایش انجام نمی‌گیرد. بلی اگر کسی بگوید: **تعالی اللّه الملک الحق** یا **لااله الّا اللّه‌الملک‌الحق‌المبین** یا **سبُّوحٌ قدوسٌ ربّ‌الملائکة والروح** و نظایر آن، آن‌گاه است که عمل ستایش را انجام داده است.

نکات قرآنی (۶)
سبک ترجمهٔ قرآن کریم

بحث این نوبت ما نه دربارهٔ نکته یا معضلی قرآنی، بلکه مربوط به ترجمهٔ قرآن‌کریم است، یعنی ترجمهٔ فارسی، و دقیق‌تر بگویم راجع به زبان و نثر ترجمهٔ فارسی قرآن‌کریم است، که از هر نظر شایستهٔ تفحص و تحقیق و تأمل است، و قرآن‌پژوهان معاصر و حتی مترجمان قرآن کمتر به آن پرداخته‌اند. سؤال و مسئله این است که سبک نثر ترجمهٔ امروزین قرآن چگونه باید باشد و مراد، البته ترجمهٔ فارسی است ولی بحث تا حدودی اطلاق دارد، و همین مسائل قابل تطبیق و انطباق به ترجمهٔ امروزین انگلیسی قرآن یا ترجمهٔ اردو و غیره هم هست.

ممکن است در بادی نظر کسانی پاسخ دهند که چون نثر اصلی یعنی زبان قرآن نثری زیباست، نثر ترجمه‌اش هم باید زیبا باشد. و ممکن است بعضی ادعا کنند که این امر امری طبیعی و حتی بدیهی است. اما وقتی در آن باریک شویم، خواهیم دید که اولاً زیبایی نثر ترجمهٔ قرآن با زیبایی‌هایی که ما در نثر فارسی می‌شناسیم، یعنی فی‌المثل *تاریخ بیهقی* و *گلستان* سعدی یکسان نیست. در زبان فارسی و در نثرنویسی فارسی این مشکل وجود دارد که زیبایی فقط از یک رهگذر تأمین می‌شود، و آن زیبایی شاعرانه است و هر نثری که شعرگونه شود، مردم ما آن را زیبا می‌انگارند. ولی بخش اعظم، و بیش از هفتاد ـ هشتاد درصد قرآن‌کریم به هیچ‌وجه زبان شاعرانه ندارد. و طبعاً چیزی را که در اصل شاعرانه نیست، نمی‌توان و نباید شاعرانه ترجمه کرد. حتی در آن‌جا هم که نثر قرآن پرشور و احساس است، ترجمهٔ پرشور و احساس آن به فارسی نمی‌تواند با حال و هوای اصلی پهلو بزند، یا شباهت و تناظر کافی داشته باشد. بیان شاعرانهٔ قرآن در سوره‌های مکی که به وحی مکی معروف است، دارای لحنی فخیم و محتشم و اگر این

تعبیر جایز باشد بلاتشبیه «مردانه» است، و از سر ناچاری است که آن را شاعرانه می‌نامیم، از شعر فراتر است، اما ترجمهٔ شاعرانهٔ آن لاجرم احساساتی و نرم و نازک و ناگزیر «زنانه» و در نهایت غیرفخیم خواهد شد.

سجع یا فاصله یا همنوایی‌های اغلب آیه‌ها یا داخل آیه‌ها تقلیدناپذیر است. وقتی می‌فرماید: **عبس و تولّیٰ ان جاءه‌الأعمیٰ**، فاصله یا سجع «تولّی» و «اعمیٰ» در متن و اصل اصیل عربی غرابت ندارد، اما اگر همین سجع در هر زبانی یعنی در هر ترجمه‌ای وارد شود، خواننده احساس می‌کند غیرطبیعی است. یا آن‌جا که می‌فرماید: **فلا اقسم بالخُنَّس. الجوار الکُنَّس**، چگونه ممکن است در زبانی جز زبان اصلی بتوان سجع و همنوایی‌ای به این پایه خوش‌نشین و دلنشین پیدا کرد؟ تازه دنبالهٔ آن هم سجع دارد: **والیل اذا عسعس، والصبح اذا تنفس** (تکویر، ۱۸). و امان از مصنوعی شدن سبک و بیان ترجمه. شاید سعدی، که استادی‌اش در سجع‌آوری در زبان فارسی همتا ندارد، می‌توانست در ترجمهٔ قرآنی سجع‌های نسبتاً طبیعی یا طبیعی‌نما بیاورد. پس آنچه در بادی نظر طبیعی و بدیهی می‌نماید یعنی جواز تقلید از شاعرانگی و سجع بعضی از آیات قرآنی، در نگاه و تأمل ثانوی آن بداهت را ندارد، و هر صاحب‌نظری به نهی از آن حرف می‌زند و حکم می‌دهد.

نکته و مسئله‌ای مهم‌تر و باریک‌تر این است که در بسیاری جاهای قرآن که معجزه و شاهکاری زبانی ـ ادبی است، **بیان شاعرانه** وجود دارد، بدون **زبان شاعرانه**. این نکته چون باریک است به بسط و شرح بیشتر و ذکر مثال احتیاج دارد. در آغاز سورهٔ حج چنین می‌خوانیم: **بسم‌اللّه‌الرحمن‌الرحیم. یا ایّهاالناس اتّقوا ربّکم انَّ زلزلةالساعة شیءٌ عظیم. یوم ترونها تذهل کل مرضعة عما ارضعت و تضع کل ذات حمل حملها و تری‌الناس سکاریٰ و ما هم بسکاریٰ و لکنَّ عذاب‌اللّه شدید** (حج، ۱ و ۲). در این‌جا زبان مانند زبان غالب قرآن است، و شاعرانه نیست. یعنی الفاظ، الفاظ شعری نیست، بلکه محتوا و بیان و پیام و فضا و تصویرهای این دو آیه هست که شعری است. پس بسیار مهم است که **بیان شاعرانه**، را به **زبان شاعرانه** ترجمه نکنیم. ترجمهٔ راقم این سطور از این دو آیه چنین است: «به نام خداوند بخشندهٔ مهربان. هان ای مردم از پروردگارتان پروا کنید که زلزلهٔ قیامت چیزی سهمگین است. روزی که در آن بینید هر زن شیردهنده‌ای از نوزاد شیری‌اش غافل شود، و هر زن آبستنی [بی‌اختیار] وضع حمل کند و مردمان را مست بینی، حال آنکه مست نباشند، ولی عذاب الهی سخت و سهمگین است».

حال این دو آیه را شاعرانه ترجمه می‌کنیم. یکی منظوم، و دیگری منثور. تا بهتر بتوانیم

مقایسه کنیم: «به نام خداوند بخشندهٔ مهربان/ ای همه آدم‌زادگان هان، به پروا و پرهیز کوشید در نزد پروردگار/ که زلزال روز قیامت بسی سهمگین است/ و بینید روزی فرا آید آن‌گه که هر مادر تازه‌زایی شود غافل از شیر دادن به فرزند خویش/ و هر بانوی بارداری بناگه بزاید/ و بینی همهٔ مردمان مست و یکسر خراب و نباشند مست از شراب، آری آری عذاب الهی عظیم است». این بحر طویل کودکانه کجا و آن بیان بنیان‌کن و نافذ تا مغز استخوان کجا؟ جز سطحی بودن این زبان (ترجمهٔ منظومی که عرضه شد)، وزن عروضی مزاحم حضور است و خواننده با آن احساس غریبی می‌کند و آن را مصنوعی و در نهایت یک نوع شوخی و سبکسری می‌یابد. حال به ترجمهٔ منثور اما شاعرانهٔ این دو آیه می‌پردازیم:

«به نام خداوند بخشندهٔ مهربان. هان ای انسان‌ها، خدای را پروا کنید، که زمین‌لرزِ رستاخیز بس شگرف است/ و بنگرید روزی را که هر مادر نوزاده، از نوزاد خویش بی‌خبر افتد، و هر زن آبستنی، بار خویش فروگذارد، و مردمان را مست بینی، حال آنکه مست نباشند، آری شکنجهٔ ایزدی بس سهمگین است.»

این ترجمه یک هوا بهتر است از ترجمهٔ منظوم پیشین، اما دست‌کم دو عیب دارد. نخست آنکه به جای فخامت طبیعی، آهارزدگی مصنوعی دارد. دیگر آنکه به جای ادای بیان شعری، به ادای زبان شعری می‌پردازد که نابجاست، یعنی مطابق با اصل قرآنی نیست، حاصل آنکه زبانی غیرطبیعی، و جانیفتاده و تصنعی است. نمونه‌ای از زبان زنده و رایج و جایر نیست و معلوم نیست متعلق به چه نسلی و چه عصری است.

حال آنکه ترجمه‌ای که اول، از ترجمهٔ اخیرالانتشار خود نقل کردم لااقل این عیب‌ها را ندارد. یعنی نه بیان شعری را با زبان شعری اشتباه گرفته است، و نه زبان مصنوعی دارد. این ترجمه و سراسر این ترجمه، به نثر معیار و متعارف امروز است. و بنده به عنوان یک ادب‌پژوه و قرآن‌پژوه و مترجم حرفه‌ای و مترجم قرآن کریم، برآنم که به دلایل عدیده، ترجمهٔ امروزی فارسی قرآن کریم، باید به نثر معیار و متعارف باشد. دلایلم را فهرست‌وار عرضه می‌دارم.

۱. دهه‌ها و سده‌هایی این بحث در میان متکلمان بزرگ اسلامی و قرآن‌شناسان جریان داشت که آیا اصولاً ترجمهٔ قرآن کریم، به هر زبانی، از جمله فارسی، جایز است یا نه؟ و اغلب مؤسسان مذاهب اسلامی یعنی شافعی، احمدبن حنبل، مالک، غیر از ابوحنیفه، رأی داده بودند که ترجمهٔ قرآن کریم به فارسی یا هر زبان دیگری روا نیست. اما معتزله و شیعیان که عقلی‌مسلکند، به حق استدلال و به قرآن استنادکرده بودند که ترجمهٔ قرآن امری ناگزیر، و جایز و بلکه لازم است و

ضرورت دینی و فرهنگی دارد. مستندات قرآنی اینان (از جمله زمخشری معتزلی در *تفسیر کشاف*) علاوه بر استناد تاریخی به عملکرد صحابه از جمله سلمان فارسی در اقدام به ترجمهٔ بعضی از سوره‌های قرآن، و موارد تاریخی دیگر، این دو آیه یا عبارت قرآنی بود: **لا یکلّف اللّه نفساً الّا وسعها** (بقره، ۲۸۶) (خداوند هیچ‌کس را جز به اندازهٔ توانش تکلیف نمی‌کند)، و دیگر: **ما ارسلنا من رسول الّا بلسان قومه** (ابراهیم، ۴) (هیچ پیامبری نفرستاده‌ایم مگر [با کتابی] به زبان مردمش). واقعاً این مستندات نیرومند و قانع‌کننده است و آنچه در بحث ما اهمیت و حساسیت دارد، تعبیر *لسان‌قوم* است یعنی زبان مردم و ملت یا امت. اگر قرآن‌کریم که بر قوم امّی (بی‌کتاب) عرب نازل شد، یعنی توسط فرشتهٔ امین وحی، بر پیامبر امین اسلام(ص) فرو فرستاده و فروخوانده شد، و ایشان بی‌کم و کاست بر کاتبان وحی املاکردند، به زبان عبری بود، چه صورتی پیدا می‌کرد؟ اولاً قوم عرب شگفت‌زده می‌شد، و خود را مخاطب اصلی و اولیه (و نه‌تنها مخاطب) قرآن نمی‌یافت. ثانیاً به‌فرض پذیرفتن همگانی و حل مشکلات، اولین‌کاری که می‌کردند این بود که آن را شفاهاً یا کتباً به عربی ترجمه می‌کردند، و تردید نیست که آن را نه به عربی ۵۰۰ سال پیش، بلکه عربی رایج و جاری همان روز برمی‌گرداندند. زیرا در غیراین‌صورت چیزی از پیام وحیانی الهی دستگیرشان نمی‌شد. نهضت و انقلاب فرهنگی و فرهنگ‌آفرین و تمدن‌ساز قرآن، دایر بر مدار مفهوم بودن آن برای همگان است.

۲. حال بر این مبنا می‌توان استدلال‌کرد که ترجمهٔ هر عصری هم ــ وقتی که ترجمه جایز یا لازم باشد ــ باید به زبان همان عصر باشد. در طول تاریخ ترجمهٔ هزاروصدسالهٔ قرآن‌کریم به فارسی، به شهادتِ حدوداً هزار ترجمه‌که بحمداللّه موجود و در کتابخانه‌های مهمی چون آستان قدس رضوی و آستانهٔ حضرت معصومه علیهاالسلام و کتابخانه‌های ملی و سلطنتی سابق و ده‌ها کتابخانهٔ ایرانی و جهانی (به ویژه در شبه قاره) محفوظ است، درمی‌یابیم که ترجمهٔ هر عصری به زبان رایج و جاری همان عصر است. یعنی ترجمهٔ قرآن قدس، به زبان گویش‌آمیز اواخر قرن سوم و اوایل چهارم، ترجمهٔ *تفسیر طبری*، به زبان نیمهٔ قرن چهارم، ترجمهٔ میبدی به زبان اوایل قرن ششم، ترجمهٔ ملاحسین کاشفی واعظ به نثر قرن نهم، ترجمهٔ ملا فتح‌اللّه کاشانی به نثر قرن دهم و ترجمهٔ شاه‌ولی‌اللّه به نثر فارسی هند در قرن دوازدهم هجری است تا برسیم به عصر حاضر که اگر ترجمه‌های ۵۰ سال اخیر را از ترجمهٔ بصیرالملک به بعد، یعنی از ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای و پاینده در نظر بگیریم، همه اجماعاً به فارسی امروز است. گویی هیچ مترجمی در این اصل طبیعی و بدیهی تردیدی نمی‌کرده است. بهترین ترجمه‌های امروز، از

عصر مرحوم قمشه‌ای و پاینده تا امروز، یعنی ترجمهٔ مرحوم رهنما، مرحوم آل‌آقا، مرحوم یاسری، مرحوم معزّی (قطع نظر از آنکه تحت‌اللفظی است)، مرحوم فیض‌الاسلام و ترجمه‌های دهه‌های اخیر از جمله ترجمهٔ آقایان آیتی، خواجوی، فارسی، بهبودی، امامی، کاظم پورجوادی، دکتر مجتبوی، فولادوند و راقم این سطور، همه و همه به نثر معیار و متعارف امروز است.

۳. در طول دهه‌های اخیر، که ده‌ها نقد بر ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، نوشته شده، هیچ ناقدی به هیچ مترجمی اعتراض نکرده است که چرا این سبک و سیاق را برای ترجمه‌اش انتخاب کرده است. یعنی منتقدان هم مانند مترجمان این امر را طبیعی دیده و بدیهی گرفته‌اند که ترجمهٔ امروز قرآن، باید به نثر امروز فارسی باشد. مگر یک استثنا که آن هم آقای هوشنگ گلشیری است که نثر معیار را برای ترجمهٔ امروزین قرآن مناسب نمی‌داند و در نقدی که بر ترجمهٔ این‌جانب نوشته است بر آن است که در ترجمهٔ قرآن باید از سه جنس زبان یا نثر درکنار همدیگر استفاده کرد. ۱. نثر داستان‌نویسی برای ترجمهٔ قسمت‌هایی که قصص قرآن است. ۲. از نثر شاعرانه برای قسمت‌هایی که شاعرانه است. ۳. از نثر معیار و امروزی برای سایر قسمت‌های قرآنی از جمله آیات احکام و فقه قرآن.

بنده در پاسخ خود به ایشان نوشتم که در پیش گرفتن این سه نثر در عمل ناممکن است. زیرا در موارد شاعرانه (وحی مکی) همان ایرادهایی را دارد که در آغاز این مقاله بعضی از آن‌ها را برشمردیم. و مهم‌ترین آن‌ها این است که آهنگ (نوعی وزن) نثر قرآن غیرقابل تقلید است، همچنین فاصله و سجع هرچه در متن و نسج قرآن طبیعی است، تقلیدش در فارسی تصنّعی و ناقض غرض خواهد بود. دیگر این‌که باید بین زبان شعری و بیان شعری فرق گذاشت که شرحش گذشت. ایراد دیگر بنده به نثر سه‌گانهٔ پیشنهادی آقای گلشیری این بود که پرسیده بودم و باز هم می‌پرسم که زبان یا نثر داستان کدام است؟ نثر داستان‌هایی چون *کلیله* و *مرزبان‌نامه*، یا ترجمهٔ *هزار و یکشب*، یا انواع نثرهایی که اغلب داستان‌نویسان امروز پیش گرفته‌اند، چنان‌که صادق هدایت یک‌طور می‌نوشت، و جمال‌زاده، طور دیگر. و ابراهیم گلستان طور دیگر، و چوبک طور دیگر. و از آفتاب روشن‌تر است که نثر داستان‌نویسی خود آقای گلشیری با فی‌المثل داستان‌نویسان بزرگ معاصر از جمله محمود دولت‌آبادی، احمد محمود و اسماعیل فصیح فرق دارد. پس چیزی که وجود فرضی دارد (یعنی زبان یا نثر داستان/ داستانی) در عمل مصداق واحد و مقبول همگان ندارد. پس چگونه می‌شود آن را در پیش گرفت و به‌کار بست؟

۴. دلیل دیگر بنده و طبعاً همهٔ مترجمانی که در ۵۰ سال اخیر قرآن کریم را به نثر معیار و

متعارف امروزین ترجمه‌کرده‌اند، این است که زبان معیار همان است که قرآن‌کریم از آن به «لسان قوم» تعبیر فرموده است، و کاربست آن در هر عصری طبیعی و بدیهی است و تبادراً همه آن را در پیش گرفته‌اند، و در پیش خواهند گرفت. و کاربرد آن احتیاج به ادله و استدلال بیشتر ندارد. اما کاربرد هر نثر دیگر از جمله نثر التقاطی پیشنهادی آقای گلشیری احتیاج به توجیه و دفاع و محاکمه دارد.

۵. چنانکه اشاره شد اغلب مردم ما، از خاصه تا عامه زیبایی نثر را فقط در شاعرانگی و شعرگونه بودن آن می‌دانند، و این از اشتباهات مشهور است. در مورد قرآن این حکم صادق نیست. زیرا چنانکه معروض افتاد، بیش از هفتاد ـ هشتاد درصد از کل قرآن به هیچ‌وجه شعری و شاعرانه نیست. همچنین بسیار جاهای قرآن **بیان** شاعرانه ـ هنری دارد، نه ظاهر و **زبان** شعری، و نباید این دو فقره را اشتباه‌کرد. حال هنگام طرح این پرسش بسیار مهم (که جان کلام این مقاله نیز هست) فرا رسیده است که اگر قرآن کریم معجزه ـ شاهکار زبانی است، که هست و این جدا از جنبهٔ وحیانی و قدسی و غیبی و لاهوتی آن است، و اگر فقط کمتر از یک‌پنجم آن شاعرانه است، پس چگونه همهٔ صاحب‌نظران عرب و عجم و قدیم و جدید نثر کل قرآن را زیبا می‌دانند؟ پاسخش این است که مشخصهٔ سراسری و سررشتهٔ همهٔ آیات قرآن‌کریم، **فصاحت** خارق‌العادهٔ آن است که هم در **تبت یدا** هست و هم در **یا ارض ابلعی**. هم در وحی مکی هست و هم در شاعرانه‌ها و شعرگونه‌های قرآن و هم در وحی مدنی و آیات احکام و فقه قرآن، و هم در قصص و اخلاق و آخرت‌اندیشی و وصف بهشت و دوزخ. این مشخصه را ناقدان ادب و قرآن‌پژوهان و ادب‌پژوهان عرب نیک به جای آورده‌اند. اما ناقدان فارسی‌زبان هموطن ما، چندان که سزاوار است، به شرح و بسط آن نپرداخته‌اند. و اغلب مترجمان هم به نحو غریزی آن را دریافته‌اند، نه آگاهانه. لذا به همین جهت است که هرگاه از زیبایی نثر ترجمه بحث به میان آمده است، از شیوایی (فصاحت) که اساس زیبایی است غفلت شده است. و امیدوارم طرح این مسئلهٔ مهم که بنده نخست بار در «گفتار مترجم» در مؤخرهٔ ترجمهٔ خود از قرآن کریم آورده‌ام، مورد توجه سخن‌سنجان و ادب‌پژوهان و مترجمان قرآن‌کریم و ناقدان ترجمهٔ قرآن قرار گیرد.

بر ترجمهٔ این‌جانب از قرآن کریم، در این هفت ـ هشت ماهی که از انتشار آن می‌گذرد بیش از ده نقد و نظر از مثبت و منفی نوشته شده است. ناقد سخن‌شناسی که این کوشش نامرئی را در ترجمهٔ این‌جانب بازشناخته و به آن ارج نهاده، استاد سیدعلی موسوی گرمارودی است که این ترجمه را دارای زیبایی بی‌بزک و سهل و ممتنع ارزیابی‌کرده است.

۶. از سوی دیگر در تاریخ ترجمهٔ کتب مقدس و قرآن‌کریم در زبان‌های اروپایی یا شرقی نیز با این سیر مواجه هستیم که اگرچه در سده‌های پیشین، هم کتاب مقدس و هم قرآن کریم را به نثرهای شکوهمند و پرطمطراق قرون وسطایی ترجمه کرده‌اند، اما در سده‌های جدید و دهه‌های اخیر برجسته‌ترین و نمایان‌ترین مشخصهٔ ترجمه‌های کتاب مقدس و قرآن کریم، معیارگرایی یعنی گرایش به نثر معیار و متعارف امروزی است.

۷. و دلیل اخیر، ولی نه آخر، این است که مراد اصلی و بلکه تنها مراد از ترجمهٔ قرآن‌کریم، به زبان فارسی [و هر زبان دیگری] رساندن پیام آن به خوانندگان و مخاطبان است. بیش از نود درصد مخاطبان امروزین ترجمهٔ قرآن، زبانی و نثری جز نثر امروز (نثر معیار و متعارف) را نمی‌شناسند، و با این نثر انس دارند **و خوبی این نثر در این است که دیده نمی‌شود**. یعنی تماماً حاکی ماورای خود است و شفاف و با ذهن و زبان مخاطبان هماهنگی دارد. هر نثری جز این تصنعی است و رمانندهٔ خاطر خوانندگان. حتی اگر قرار باشد، نثر تصنعی «زیباتر» هم باشد، باز هم بی‌شبهه شیوایی طبیعی و مأنوس، به مراتب از زیبایی تصنعی و مشکوک، مقبول‌تر است. و همهٔ دعاها برای آمین است و قرآن حدیث عشق و ایمان است و به قول حافظ:

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ　　　اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد

اسوه‌های قرآن کریم

چهرهٔ حضرت محمد(ص) در قرآن کریم

کتاب آسمانی وحیانی ما قرآن، نه کتاب تاریخ است نه قصه، اما سرشار از اشارات، تنبیهات تاریخی و قصص عبرت‌آمیز و حکمت‌آموز است. بعضی از اشارات و تلمیحات «تاریخی» قرآن ممکن است فراتاریخی بنماید، مانند اشاره به خلقت انسان و آدم ابوالبشر و طوفان نوح.

بعضی از اهل تحقیق این‌ها را اسطوره می‌نامند، ولی اسطوره و اساطیر که واژه‌ای قرآنی است، معنا و فحوای منفی دارد و به تاریخ یا قصص قرآن از نظر مسلمانان و اسلام‌شناسان و قرآن‌پژوهان متعهد، نمی‌توان و نمی‌شاید که اطلاق اسطوره/ اساطیرکرد.

اما هرچه هست اشارات آشکار و پنهان قرآن به سوانح حیات رسول‌الله (ص) همه تاریخی و حقیقی و واقعی است و مهم‌ترین و معتبرترین و نخستین منبع برای تاریخ عصر نزول وحی، و صدر اول اسلام، قرآن کریم است.

گفتنی است که سبک قرآن این نیست که به نام‌ها و رویدادها و غیره به تصریح اشاره کند. لذا باید شرح این ابهامات را در تفاسیر قرآن و نیز سیره‌های معتبر نبوی و در رأس همه سیره‌ی ابن هشام جست‌وجوکرد (که هم ترجمهٔ کهن قرن ششمی به فارسی دارد و هم ترجمهٔ جدید فارسی که البته این ترجمهٔ جدید برخلاف آن ترجمهٔ قدیم، دقیق نیست و نیاز به ترجمهٔ فارسی دقیق وجود دارد که بحمدالله استاد مسعود انصاری ـ مترجم قرآن کریم ـ ترجمهٔ شیوای تازه‌ای عرضه داشته‌اند.)

اشاراتی که در قرآن‌کریم دربارهٔ حضرت ختمی مرتبت وجود دارد به چند دسته قابل تقسیم است.

۱. اشارات مربوط به وحی و نزول قرآن و خود قرآن (و اولین وحی که سورهٔ علق است، نمونهٔ خوبی از این نوع است، همچنین سورهٔ قدر)

۲. اشارات مربوط به زندگی حضرت (ص) قبل از مبعوث شدن به پیامبری و آغاز وحی و فترت اولیه که سراپای سورهٔ ضحیٰ از این دست است: «سوگند به روز روشن و سوگند به شب چون بیارمد، که پرودگارت با تو بدرود نکرده و بی‌مهر نشده است. و بی‌شک جهان واپسین برای تو بهتر از نخستین است. و پروردگارت به تو [مقام شفاعت] می‌بخشد و خشنود می‌شوی. آیا یتیمت نیافت که سر و سامانت داد و تو را سرگشته یافت و رهنمایی کرد و تو را تهیدست یافت و بی‌نیازت کرد. پس با یتیم تندی مکن و برخواهنده [= سائل] بانگ مزن [و او را مران] و اما دربارهٔ نعمت پروردگارت [با سپاس] سخن بگوی» (سورهٔ ضحیٰ، ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی).

۳. اشارت مربوط به خانوادهٔ رسول‌اللّه (ص) که مهم‌ترین آن‌ها یکی در سورهٔ نور است که اشاره به حدیث یا داستان افک [تهمت ناحق و ناروا به عایشه ام‌المؤمنین، همراه با پاک‌شماری ساحت او در همان سوره] است و دیگر آیهٔ حجاب که علی‌الخصوص ناظر به نساءالنبی یا همسران رسول‌اللّه (ص) است و سپس توسعاً و حکماً به همهٔ زنان مسلمان مربوط است.

یک نمونهٔ دیگرش در ادب‌آموزی به صحابه رسول‌اللّه (ص) و به ویژه بعضی از معاصران و معاشران حضرت است که فی‌المثل با بانگ بلند و به اسم، حضرت (ص) را صدا می‌زدند یا سرزده به خانه‌های او وارد می‌شدند (= مهمان ناخوانده)، و به آنان ادب و آداب مجالست و معاشرت می‌آموزد. اوج این‌گونه آیات یا سوره‌ها، سورهٔ حجرات است و نیز سورهٔ تحریم.

۴. اشارات مربوط به غزوات و رویدادهای تاریخی عصر نزول وحی، که نسبتاً فراوان‌تر از سه نوع پیشین است. از جمله اشاره به غزوهٔ احد (که به شکست مسلمانان انجامید) در سورهٔ آل عمران آیات ۱۲۱ تا ۱۳۹ و آیهٔ ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۹؛ سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۰۴. یا اشارات مربوط به غزوهٔ بدر (اولین و تعیین‌کننده‌ترین پیروزی مسلمانان بر کفار یا مشرکان قریش/ مکه) از جمله: آل عمران، ۱۲۴، ۱۶۹؛ انفال ۵، ۴۷، ۶۷؛ و غزوهٔ احزاب یا خندق در سورهٔ احزاب، یا قلع و قمع یهودیان پیمان‌شکن و ستون پنجم و اصلاح‌ناپذیر بنی‌قریظه و بنی‌نضیر که عمده‌ترین اشاره به آنان در سورهٔ حشر آمده است.

۵. اما دلنشین‌ترین اشارات قرآنی، آیاتی در دفاع از پیامبر(ص) است (فی‌المثل در جایی که او را به طعنه اذن [زودباور] می‌نامیدند که خداوند می‌فرماید این صفا و سادگی حضرت به نفع مسلمانان است (سورهٔ توبه، ۶۱)؛ و از آن مهم‌تر در ستایش از اخلاق انسانی و در عین حال فوق طاقت بشری او. چنان‌که در جایی می‌فرماید: **و انک لعلی خلق عظیم** (و تو دارای اخلاق بسیار بزرگوارانه‌ای هستی) (قلم، ۴). یا آن‌جا که می‌فرماید شخصیت و رفتار حضرت رسول(ص) برای

مسلمانان اسوه و الگو یا سرمشق است [و باید با آن «تأسی»کرد که این کلمه با اسوه از یک ریشه است]: «به راستی که برای شما و برای کسی که به خداوند و روز بازپسین امید [و ایمان] دارد و خداوند را بسیار یاد می‌کند، در پیامبر خدا سرمشق نیکویی هست» (احزاب، ۲۱).

یا در مورد رابطهٔ مهرآمیزش با اصحاب و مسلمانان انقلابی و پاکباز می‌فرماید: «محمد پیامبر الهی است و کسانی که با او هستند بر کافران سختگیر و با خودشان مهربانند، آنان را راکع و ساجد بینی که در طلب بخشش و خشنودی خداوندند؛ نشانهٔ آنان در چهره‌هایشان از اثر سجود [آشکار] است؛ و این است توصیف آنان در تورات؛ و توصیف آنان در انجیل هست. همانند نهالی که جوانه‌اش را برآورد و آن را نیرومند سازد و ستبرگردد و بر ساقه هایش بایستند، و کشاورزان را شاد و شگفت‌زده سازد، تا از [دیدن] ایشان کافران را به خشم آورد؛ خداوند به کسانی از ایشان که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته‌کرده‌اند، آمرزش و پاداشی بزرگ وعده داده است» (فتح، ۲۹). به مهربانی و نرمخویی حضرت رسول(ص) بارها، تصریحاً و تلویحاً، اشاره شده است: «به لطف رحمت الهی با آنان نرمخویی کردی؛ و اگر درشتخوی سخت‌دل بودی بی‌شک از پیرامون تو پراکنده می‌شدند؛ پس از ایشان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در [این] کار با آنان مشورت کن؛ و چون عزمت را جزم‌کردی بر خداوند توکل کن، که خداوند اهل توکل را دوست دارد» (آل عمران، ۱۵۹). در قرآن کریم گفته شده است که حضرت رسول(ص) و نبوّت او «رحمة للعالمین» است.

در قرآن مجید تصریح به لزوم پیروی از سنت حضرت(ص) شده است: «ای مؤمنان از خداوند و پیامبر و اولوالامرتان اطاعت کنید، و اگر به خداوند و روز بازپسین ایمان دارید، هرگاه در امری [دینی] اختلاف‌نظر یافتید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر عرضه بدارید که این بهتر و نیک‌انجام‌تر است» (نساء، ۵۹).

همچنین: «و چون به ایشان خبری که مایهٔ آرامش یا نگرانی است برسد، آن را فاش می‌سازند؛ حال آنکه اگر آن را به پیامبر و اولوالامر عرضه می‌داشتند، آنگاه اهل استنباط ایشان به [مصلحت] آن پی می‌بردند...» (نساء، ۸۳).

به این حقیقت نیز اشاره شده است که حضرت «شاهد» امت اسلام است: «و روزی که از هر امتی شاهدی از خودشان بر آنان برانگیزیم و تو را بر اینان شاهد آوریم [تا چه خواهندکرد]، و کتاب آسمانی [قرآن] را بر تو نازل‌کردیم که روشنگر همه‌چیز است، و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت است» (نحل، ۸۹).

و حسن ختام این مقال کوتاه این بشارت قرآنی است که می‌فرماید حضرت رسول دارای «مقام محمود» [= شفاعت] خواهد بود (اسراء، ۷۹).

[برای تفصیل دربارهٔ کلیهٔ شئون قرآنی حضرت ختمی‌مرتبت (ص) ← فرهنگ موضوعی قرآن‌کریم تدوین کامران فانی و بهاءالدین خرّمشاهی ذیل «محمد» (ص) نیز ← قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی، ذیل «فهرست توضیحات»، و نام مبارک حضرت یعنی محمد(ص)].

علی‌بن ابی‌طالب(ع) و قرآن

حضرت امیرالمؤمنین علی(ع)، مولای متّقیان، نخستین امام از ائمهٔ اثنا عشر، و ابوالائمه و بر وفق تاریخ صوری چهارمین خلیفه از خلفای راشدین، از نظر شناخت قرآن و ظهر و بطن و تنزیل و تأویل آن، پس از حضرت رسول(ص) قرآن‌شناس‌ترین بزرگان صدر اول اسلام است که قرآن‌شناسان بزرگی چون ابن‌عباس و مجاهد، شاگردان مکتب تفسیری او بوده‌اند. حضرت(ع) دارای مصحف خاصی بوده‌اند. به تعبیر دیگر پس از رسول‌اللّه(ص) که تحت اشراف ایشان کلیهٔ سوره‌های قرآن مکتوب ولی نامدوّن بوده، اولین تدوین‌کنندهٔ قرآن‌کریم است. شرف و فضیلت بی‌همتای او در این است که پس از رسول‌اللّه(ص)، هیچ‌کس از اهل بیت یا صحابهٔ ایشان نیست که این همه (در حدود سیصد فقره) آیهٔ قرآن به او اشاره داشته باشد. خطیب بغدادی از اسماعیل‌بن‌جعفر.. [و در نهایت] از ابن‌عباس نقل کرده است که در قرآن سیصد آیه دربارهٔ حضرت علی(ع) نازل شده است (*تاریخ بغداد*، ج ۲۲۱/۶). ابن حجر هیتمی (*صواعق‌المحرقة*، ص ۷۶۱) و شنبلجی (*نورالابصار*، ص ۷۳)، از ابن‌عساکر، و در نهایت از ابن‌عباس نزول سیصد آیه را نقل و تأییدکرده‌اند. در این میان آیات تبلیغ، اکمال، مودّت، مباهله، آیهٔ مربوط به اشتراء نفس، در لیلةالمبیت (بقره، ۲۰۷)، آیهٔ نجوی، آیاتی در سورهٔ هل اتی [= انسان یا دهر] و آیهٔ اولواالامر در رأس این آیات هستند. نیز به تصریح قاطبهٔ مفسران و متکلمان شیعه و اذعان بعضی از مفسران اهل سنت، در قرآن‌کریم از ایشان به عنوان صالح‌المؤمنین (تحریم، ۴)، و اذن واعیة (حاقّه، ۱۲)، و خیرالبریة (بیّنه، ۷) یادشده است. این‌که آیات عدیده در شأن حضرت(ع) نازل شده است، قولی است که جملگی برآنند. و مفسران اهل سنت نیز در اغلب این موارد با مفسران شیعه همسخنند. تا بدان‌جا که بعضی بزرگان شیعه و اهل سنت، در مورد آیات نازله در

حق ایشان و نیز سایر اهل‌بیت رسول‌اللّه(ص) رسائل و کتاب‌ها تدوین کرده‌اند. [تفسیر *آیات النازلة*؛ ... *تأویل الایات الظاهرة فی فضائل العترةالطاهرة*، اثر سیدشرف‌الدین استرآبادی، همچنین *شواهدالتنزیل*؛ *ینابیع‌المودّة*].

سایر آیات مشهوری که در شأن حضرت(ع) است عبارتند از: **الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سراً و علانیةً** (بقره، ۲۷۴)؛ **انّما ولیکم‌اللّه و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوٰة و هم راکعون** (مائده، ۵۵) که به بخشیدن حضرت علی(ع) انگشتری خویش را به سائل در سر نماز اشاره دارد. [نیز آیهٔ زکات خاتم]؛ **افمن کان علی بینة من ربه و یتلوه شاهد منه** (هود، ۱۷)؛ **الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن ودّاً** (مریم، ۹۶)؛ **فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر** (احزاب، ۲۳).

سیوطی می‌نویسد خلفای اربعه، اولین مفسران قرآن هستند که روایات سه تنِ نخست بسیار اندک است، اما آنچه از حضرت علی(ع) نقل شده بسیار است [*الاتقان*، چاپ دارالکتب العلمیة، ج ۴۱۲/۲]. حضرت(ع) که نزدیک‌ترین یار و همدم و همسخن رسول اکرم(ص) بوده، هم ناظر نزول مکرر وحی، هم کاتب آن، هم حافظ آن و هم مفسر آن بوده است. خود می‌گوید آیتی نیست که نازل شده باشد و من ندانم که کجا و کی آمده است، در شب نازل شده است یا در روز، و در دشت یا در کوه (پیشین، همان صفحه). در عیون *اخبار الرضا* از امام رضا(ع) و در نهایت از امام حسین(ع) نقل شده است که امیرالمؤمنین(ع) گفته است: «دربارهٔ قرآن هرچه خواهید از من بپرسید تا در مورد هر آیه‌ای بگویم دربارهٔ چه کسی و چه هنگامی نازل شده است» (*بحارالانوار*، ج ۷۹/۹۲).

همچنین در قوت*القلوب* حدیثی از ایشان روایت شده که فرموده‌اند: «اگر خواهم سورهٔ فاتحه را در تفسیری به اندازهٔ هفتاد شتر بار [= بار شتر] تفسیر می‌کنم» (*بحارالانوار*، ج ۹۳/۹۲).

حضرت علی(ع) فرزند ابی‌طالب‌بن عبدالمطلب‌بن هاشم‌بن عبد مناف‌بن قصی، پسر عم و داماد رسول‌اللّه(ص)، همسر حضرت فاطمهٔ زهرا (علیهماالسلام) است و پدر فرزندان بسیار از جمله حضرت امام حسین(ع)، امام حسن(ع)، ابوالفضل‌العباس معروف به قمر بنی‌هاشم، و محمد حنفیه و حضرت زینب.

مادر حضرت(ع)، فاطمه بنت اسد او رادر خانهٔ کعبه به دنیا آورده است. کنیه‌های حضرت، ابوالحسن، ابوالقاسم، ابوتراب و ابومحمد است. همهٔ منابع کهن از جمله *طبقات* ابن سعد، سیره‌ی ابن هشام، *انساب الاشراف* بلاذری حضرت علی(ع) را نخستین کسی می‌دانند که پس از

خدیجه اسلام آورد و سن او را در هنگام اسلام آوردن از هفت تا سیزده گفته‌اند. از رویدادهای مهم زندگی حضرت این است که در جریان مهاجرت مخفیانهٔ رسول‌اللّٰه (ص) به مدینه همراه با ابوبکر، عده‌ای از سران قریش و مخالفان قدرتمند رسول‌اللّٰه (ص) همدست و همداستان شدند که دسته‌جمعی شبانه بر سر پیامبر(ص) که در بستر خفته است بریزند و او را بکشند، و حضرت رسول (ص) از طریق وحی از این توطئه خبر یافت و برای آنکه دشمنان را ناکام و در عین حال سرگشته کند و از تعقیب خود بازدارد، به حضرت علی(ع) فرمودند که به جای ایشان بخوابد. و حضرت با قبول خطری مسلم بر آن شد که خود را بلاگردان رسول‌اللّٰه (ص) کند و به جای ایشان در بستر ایشان خوابید و دشمنان ناکام شدند و بسیاری از مفسران فریقین آیهٔ ۲۰۷ سورهٔ بقره را که می‌فرماید: **و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات‌اللّٰه** (و نیز از مردمان کسی هست که در طلب خشنودی خداوند از جانش می‌گذرد). در این باره و اشاره به این فداکاری می‌دانند.

پس از هجرت رسول‌اللّٰه(ص) به مدینه که همهٔ مسلمانان در پیوستن به ایشان بر همدیگر سبقت می‌جستند، حضرت علی(ع) جزو نخستین مهاجران بود. در مدینه پیامبر(ص) بین مهاجران و انصار عقد اخوت، که رسمی کهن در جامعهٔ آن روز عرب بود، جاری کرد و خود دست در دست علی(ع) نهاد و گفت: این برادر من است (*سیرت رسول‌اللّٰه*، ج ۴۸۵/۱؛ *سیرةالنبی*، ج ۱۲۶/۲).

حضرت علی(ع) در اغلب قریب به اتفاق غزوات صدر اول اسلام که در تکوین و توسعه و پیروزی نهایی اسلام نقش طراز اول داشت، شرکت فعال داشت و حماسه‌ها آفرید و سپهسالاری کاردان‌تر و پیروزی‌آفرین‌تر از او، حتی با وجود بزرگانی چون خالدبن ولید که در احد علیه مسلمانان جنگید ولی به زودی اسلام آورد و از سرداران بزرگ اسلام شد، در میان صحابه نبود. حضرت(ع) در جنگ بدر و همهٔ رویارویی‌ها پرچمدار رسول خدا(ص) بود (*طبقات*، ج ۵۷/۲). و در غزوهٔ احد هم حضرت دلاوری‌های بسیار نشان داد و بعضی از مورخان گفته‌اند پس از پایان یافتن این غزوه بود که رسول‌اللّٰه(ص) در منقبت علی(ع) فرمود: لافتی الّاعلی ولاسیف الّاذوالفقار. و ذوالفقار شمشیری بوده است که پیامبر(ص) به علی(ع) بخشیده است. در غزوهٔ خندق یا احزاب نیز مانند غزوهٔ بدر، و بر خلاف اُحد، پیروزی با مسلمانان بود. حضرت علی(ع) در این جنگ بزرگ‌ترین پهلوانان سپاه مشرکان یعنی عمروبن عبدود و نوفل‌بن عبداللّٰه را کشت. و همین امر سبب هزیمت ابوسفیان و متحدانش و پیروزی سپاه اسلام گردید. در غزوهٔ فتح مکه هم پرچمدار نهایی مسلمانان، بعد از سعدبن عباده، حضرت علی(ع) بود. و پس از ورود

پیروزمندانه و بدون خونریزی سپاه ده هزار نفری مسلمانان به مکه، حضرت رسول(ص) به خانهٔ کعبه که بتخانهٔ بزرگ عرب جاهلی و مشرکان سراسر عربستان بود، وارد شد و از حضرت علی(ع) خواست که بر دوش او بالا رود و با چوبدست و تبر بت‌ها را برافکند و خرد و خوار کند. پس از فتح مکه، باز جنگی به نام حنین بین مسلمانان و مشرکان درگرفت. در این جنگ حضرت علی(ع) چهل تن از مبارزان و گردنکشان کفر را به خاک انداخت و با کشتن پرچمدار و قهرمان بزرگ آنان که ابوجهل نام داشت، پیروزی را از آن سپاه اسلام کرد.

محمدبن سعد در *طبقات* (ج ۵۷/۲) می‌گوید که پیامبر(ص) در هیچ جنگی بدون حضرت علی(ع) شرکت نکرد، مگر در غزوهٔ جیش‌العسره که همان غزوهٔ تبوک است که رسول‌اللّه(ص) ایشان را در میان خانوادهٔ خود جانشین خودکرد. اما پس از چندی که از رهسپاری پیامبر(ص) و همراهان گذشت [بعضی به علی(ع) طعنه زدند که گویا رسول‌اللّه(ص) از او راضی نبوده‌اند که او را «خانه نشین» کرده‌اند. لذا] علی(ع) بی‌تابانه از شهر بیرون شد و به رسول‌اللّه(ص) رسید و حضرت شگفت‌زده شدند. علی(ع) اظهار دلتنگی کرد و سبب خانه‌نشینی خود را جویا شد و این‌جا بود که رسول‌اللّه(ص) تبسم کردند و فرمودند: آیا نمی‌خواهی برای من همان منزلتی را داشته باشی که هارون برای موسی داشت؟ جز این‌که پس از من پیامبری نیست؛ و این سخن به حدیث منزلت معروف است [و از دلایل حاکی از جانشینی و خلافت و امامت علی‌بن ابی‌طالب است].

دیگر از رویدادهایی که حاکی از مقام شامخ و بی‌بدیل حضرت علی(ع) نزد رسول‌اللّه(ص) است این است که در سال نهم هجری پیامبر(ص) ابوبکر را امیرالحاج کرد و با زائران روانهٔ مکه فرمود. در این اثنا سورهٔ برائت/ توبه نازل شد. بعضی از یاران حضرت رسول(ص) گفتند خوب است این سوره را که اعلام برائت از مشرکان است برای ابوبکر بفرستی که در مراسم حج بخواند. حضرت [به نقل ابن‌اسحاق] چنین پاسخ دادند: «سورهٔ برائت بر اهل موسم هیچ‌کس نتواند خواندن الّا کسی که از اهل‌بیت من باشد. آن‌گاه علی رضی‌اللّه عنه [را] بخواند و او را گفت: ای علی برو و سورهٔ برائت بر اهل موسم بخوان». (سیره‌ی ابن هشام، ج ۱۹۹/۴). و علی(ع) روز عید قربان در منی پیام پیامبر(ص) را به مردم رساند و سورهٔ برائت را ابلاغ کرد (سیرت *رسول‌اللّه*، ج ۱۰۰۲/۲).

دیگر از رویدادهای مهم این بود که پس از فتح مکه مسئلهٔ مناظره و سپس مباهله با اسقف و مسیحیان نجران پیش آمد و رسول‌اللّه(ص) حسنین و حضرت فاطمه و علی علیهم‌السلام را

همراه خود برای مباهله حاضر کردند و مسیحیان از دیدن سیمای ملکوتی و هیئت بس معصومانه و صادقانهٔ پیامبر(ص) و اهل بیت و نزدیک‌ترین کسانش، حقانیت ایشان را پذیرفتند و از اجرای مباهله منصرف شدند.

یکی از مهم‌ترین رویدادهای زندگی حضرت علی(ع) حِجّةالوداع است (در قرآن کریم هم حَج وارد شده است و هم حِج، و بر طبق ضبط فرهنگ‌ها و تلفظ رایج در ایران هم حَجّةالوداع درست است و هم حِجّةالوداع. و تلفظ اول رایج‌تر اما دوم مضبوط‌تر و دقیق‌تر است). حجّةالوداع آخرین حج حضرت رسول(ص) در سال دهم هجرت، همراه با همهٔ همسرانش و در حدود یکصد هزار نفر از اصحاب ایشان و مردم مدینه است که در تاریخ اسلام رویدادی معروف و در تاریخ تشیّع رویداد تاریخی و پدیدهٔ عقیدتی مهمی به شمار می‌رود. وقوع آن ــ قطع‌نظر از جزئیات و افزود و کاست‌های مربوط به خطبهٔ پیامبر(ص) در بازگشت از این زیارت در محل غدیرخم ــ مورد اتفاق‌نظر و اجماع همهٔ محدثان و مورخان فریقین است. «وداع» در این ترکیب حاکی از آن است که واپسین حج رسول‌اللّه(ص) بوده است. آنچه حجةالوداع را در مقام یک رویداد بی‌مانند و ارزشمند در تاریخ اسلام و تشیّع درآورده است، توصیه و وصیت پیامبر اکرم(ص) در بازگشت از مکه به مدینه، در تاریخ هجدهم ذوالحجه [سال دهم هجری] است در محلی به نام غدیرخم، نزدیک جُحْفه، و نصب حضرت علی(ع) به جانشینی خویش، و تصریح به این‌که علی(ع) همان مقام را در امت اسلامی و در میان مسلمانان دارد و خواهد داشت که خود ایشان داشته‌اند. غدیرخم یک موضع سوق‌الجیشی و حساس بود. زیرا راه زائران مدنی و مصری و عراقی در آن‌جا از هم جدا می‌شد. علاوه بر آنکه حضرت رسول(ص) توجه داشت که بهترین زمان و مکان مناسب برای ابلاغ وصیت مهمش همان‌جاست، جبرئیل امین هم نازل شده و این آیه را آورده بود: **یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک** (مائده، ۶۷)؛ که به تصریح مفسران و محدّثان شیعه مراد از این آیه، مسئلهٔ استخلاف حضرت علی(ع) و نص به امامت ایشان بود. حضرت رسول(ص) خطبهٔ نسبتاً کوتاهی در آن روز گرم و تاریخی و در میان جمعیت بسیار انبوه ایراد کرد که شامل حدیث ثقلین هم بود. سپس آستین حضرت علی(ع) را گرفتند و دست او را بلند کرده و گفتند: «هرکس که من مولای او هستم، علی هم مولای اوست، بار خدایا دوستدار او را دوست بدار و بدخواه او را دشمن بدار، و یاور او را یاری کن و کسی را که او را تنها می‌گذارد تنها گذار».

دربارهٔ این رویداد بزرگان علمای فریقین رساله‌ها و کتاب‌ها نوشته‌اند. یکی از مهم‌ترین

کتاب‌های جدید دانشنامهٔ *الغدیر* اثر علامه امینی است که ۱۱ جلد از ۲۰ جلد آن به چاپ رسیده است. علامه امینی در این اثر، صدها تن از راویان حدیث غدیر را که عمدتاً از اهل سنت هستند با ذکر منبع و وثاقت هر یک معرفی‌کرده است.

حضرت علی(ع) که خلیفه و امام منصوص و منصوب از سوی رسول اکرم(ص) بود و علاوه بر این آیات، ده‌ها حدیث در منقبت و منزلت او از حضرت پیامبر(ص) در منابع شیعه و سنی نقل گردیده است و متکلمان و محدثان شیعه با استناد به مجموعه آن‌ها صدق و صحت جانشینی بلافصل ایشان را ثابت‌کرده‌اند، در عمل گرفتار ماجرایی به نام سقیفهٔ بنی‌ساعده شد و سال‌ها بعد، یعنی پس از طی دوران خلافت ابوبکر، عمر و عثمان، به اصرار قاطبهٔ مردم خلافت را قبول‌کرد و چهارمین خلیفه از خلفای راشدین شد (۳۵ـ۴۰ق).

حضرت علی(ع) غصب مقام الهی امامت/ خلافت خود را با سعهٔ صدر بی‌مانندی تحمل کرد و همواره مشاور و راهنمای صدیق و امینی برای خلفای سه‌گانه بود. پس از درگذشت رسول‌اللّه(ص) سوگند یادکرد که ردا بر دوش نگیرد و از خانه بیرون نرود مگر برای نماز جمعه، تا این‌که قرآن را به صورت مصحفی مدون درآورد. و به این سوگند و عهد خود وفاکرد.

حضرت علی(ع) از آن‌جا که اهل مماشات با کجروان و حیف و تبذیر بیت‌المال (به سیرهٔ عثمان) نبود، لذا خلافت عادلانهٔ او مخالفانی بسیار به بار آورد. و جنگ‌های داخلی در جهان اسلام درگرفت که اولین آن‌ها جنگ جمل بود، دومی جنگ صفین، سومی جنگ نهروان. و معاویه والی یاغی شام که مدعی مقام خلافت بود، آشکارا و نهان در هر سه جنگ دست داشت.

جنگ جمل را عایشه و طلحه و زبیر به راه انداخته و بهانهٔ آنان خونخواهی از عثمان بود. معاویه هم نیز با آنان همدلی و شاید همدستی داشت. این جنگ با پیروزی حضرت علی(ع) و یاران وفادارش و سرکوب شورشیان پایان یافت. سپس معاویه که از زمان عثمان به فرمان او فرماندار شام بود، در عهد حضرت علی (ع) سر از طاعت حضرت بیرون‌کرد و یاغی شد. معاویه همهٔ مردم شام راکه تحت فرمانش بودند، باز به بهانهٔ خونخواهی عثمان برای مقابله با حضرت علی(ع) بسیج‌کرده بود. نبرد میان سپاه علی(ع) و معاویه در صفر سال ۳۷ هجری در محل صفین رخ داد. و حضرت علی(ع) آنچه در توان داشت برای حل مسالمت‌آمیز اختلاف و تحت طاعت درآوردن معاویه و اهل شام به خرج داد و فایده نبخشید و لذا پس از اتمام حجت و دادن توصیه‌های بسیار به یاران خود دربارهٔ جوانمردانه جنگ‌کردن و رعایت اخلاق و انسانیت، تن به مقابلهٔ شدید با لشکر شام داد و چون می‌رفت که یک روزه و یک شبه کار سپاه شام را بسازد،

معاویه که در مکر و توطئه دستی توانا داشت دستور داد که پانصد قرآن بر سر نیزه کنند و مصحف بزرگ [از مصاحف عثمانی] مسجد اعظم دمشق را نیز بر سر سه نیزهٔ کنار هم بسته بالا برده بودند و چنین شعار دادند «خدای را خدای را مردم عراق، اگر ما از میان برویم، چه کسی برای جنگ با رومیان و ترکان و ایرانیان باقی می‌ماند. خدای را دربارهٔ دینتان. این کتاب خداست میان ما و شما». این شعارها و صحنهٔ قرآن‌های بالای نیزه قهراً مؤثر افتاد و سران سپاه حضرت علی(ع) دربارهٔ ادامه یا توقف جنگ مردّد شدند و اختلاف‌نظر پیداکردند و حتی بیست‌هزار نفر از اهل زهد ظاهری با پیشانی‌های پینه‌بسته از کثرت سجود، حضرت را تهدیدکردند که با او وارد نبرد خواهند شد، و گفتند حال که تو را به کتاب خدا می‌خوانند بپذیر. وگرنه تو را هم مانند عثمان می‌کشیم. امام به آنان گفت: «وای بر شما، من نخستین کسی بودم که به کتاب خدا فراخوانده و اول کسی که دعوت به قرآن را پذیرفت. و مرا نشاید که به قرآن دعوت شوم و نپذیرم. من با آنان می‌جنگم تا به داوری قرآن گردن نهند. و آنان از فرمان خدا سرپیچی کرده‌اند، و پیمان خدا را شکسته‌اند و کتاب خدا را پشت سر انداخته‌اند؛ لیکن شما را آگاه می‌کنم که با این کار به شما نیرنگ زده‌اند. و قصدشان عمل‌کردن به قرآن نیست». باری بر اثر فشار و تهدید جدی این ظاهربینان زاهدپیشه، حضرت در حالی که یکی از فرماندهانش یعنی اشتر در حال پیشروی و در یک قدمی پیروزی نهایی بر سپاه معاویه بود، به ناچار متوقف شد وکار به حکمیت افتاد که داستانش مشهور است و عمروبن عاص که طراح نیرنگ قرآن بر سر نیزه بالا بردن بود، داور معاویه و سپاه او شد و بعضی از سران ساده‌لوح و در واقع خوارج آینده هم علی‌رغم مخالفت شدید امام، ابوموسیٰ اشعری را به حضرت تحمیل کردند که داور او و سپاه او باشد. و چنان‌که مشهور است عمروبن عاص با ترفند در حکمیت غالب شد. جنگ با خوارج در نهروان، در واقع دنبالهٔ جنگ و فتنهٔ صفین بود. زیرا پس از نوشتن و خواندن داوری‌نامه، چند تن از تندروان فریاد برآوردند که «لاحکم الّا للّه» که با اندکی تغییر آیه‌ای از قرآن است [در قرآن کریم **ان الحکم الّا لله** سه بار به‌کار رفته است: انعام، ۶؛ یوسف، ۴۰، ۶۰] این عده هم حضرت را تهدیدکردند و تحت فشار گذاشتند که نباید نتیجهٔ حکمیت را بپذیری و فریاد می‌زدند «الحکم للّه یا علی لا لک». (ای علی حکم با خداوند است نه با تو). حضرت فرمودند مگر خدا نفرموده است: **اوفوا بالعقود** (به عهدها وفا کنید؟) این عده و همفکرانشان که محکّمه خوانده شده‌اند، از سپاه حضرت جدا شدند و بر او شوریدند. «امیر المؤمنین، ابن‌عباس را به نزدشان فرستاده و به او سفارش کرد که به وسیلهٔ قرآن با آنان احتجاج مکن. زیرا قرآن از جهات گوناگون قابل تعبیر و تفسیر است، تو از آیه‌ای

سخن می‌گویی و آنان هم از همان آیه و یا آیهٔ دیگری به نفع خود از آن استنباط می‌کنند. بلکه به وسیلهٔ سنت [= حدیث] و شیوهٔ عمل رسول خدا بر ایشان حجت بیاور، زیرا راه گریزی از آن نمی‌یابند» (*نهج‌البلاغه*، وصیت ۷۷، نقل از «سیرهٔ امام علی(ع)»، نوشتهٔ دکتر سیدمهدی جعفری در *راه راستان*، ص ۱۸۳). باری آرامشی موقت پیش آمد، اما دوباره فریاد «لاحکمَ الّاللّه» سردادند که این بار حضرت فرمودند: «**کلمة حقٍ یُراد بهاالباطل**» (کلمهٔ حقی است که از آن مراد باطل دارند). در این باره حدیث مهمی در تفسیر عیاشی از رسول‌اللّه(ص) نقل شده است که فرموده‌اند: «از شما کسی هست که در راه تأویل قرآن می‌جنگد، همچنانکه من در راه تنزیل آن جنگیدم، و او علی بن ابی‌طالب است» (*بحارالانوار*، ج ۹۶/۹۲). باری ساده‌اندیشان هرج و مرج طلب و قشری عرصه را از همه سو بر حضرت علی(ع) تنگ کردند. مداراهای حضرت بیش از اندازه و برای اتمام‌حجت واقعی در پیشگاه خداوند بود. در نهایت جنگ خونین و شدیدی در صفر سال ۳۸ هجری بین اردوی امام و خوارج نهروان درگرفت که به پیروزی حضرت(ع) و یاران وفادارش انجامید و خوارج قلع و قمع گردیدند، اگرچه اندیشهٔ آنان تداوم یافت. سرانجام یکی از همین خوارج خشک‌اندیش به نام ابن‌ملجم مرادی، حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) را در شب نوزدهم رمضان سال چهلم هجری در مسجد کوفه، به هنگام نماز صبح با شمشیری زهرآگین به شدت مجروح ساخت که دو روز بعد به مقام رفیع شهادت رسید. و شگفت‌آور است که در همین دو روز هم که هنوز رمقی داشت به خانوادهٔ خود سفارش می‌کرد که با قاتل او مدارا کنند. به گفتهٔ شهریار:

به جز از علی که گوید به پسر که قاتل من   چو اسیر توست اکنون به اسیر کن مدارا

از حضرت علی(ع) احادیث تفسیری و غیرتفسیری بسیار بازمانده است. شریف‌رضی (م ۴۰۶ق) مجموعهٔ مهمی از کلمات و خطبه‌ها و نامه‌ها و وصایای ایشان را در کتابی به نام *نهج‌البلاغه* گرد آورده است.

منابع: «زندگینامهٔ امام علی(ع)»، نوشتهٔ دکتر سیدمحمدمهدی جعفری، در *راه راستان* (تهران، سازمان دایرةالمعارف تشیّع، ۱۳۷۶) صص ۱۱۵ ـ ۱۹۷؛ «حجةالوداع»، *دایرةالمعارف تشیع*، ج ۹۷/۶ ـ ۹۸. و منابع دیگری که در متن مقاله یاد شده است.

بلاغت قرآن کریم

قرآن کریم و دیوان حافظ
آیا قرآن کریم همانند دیوان حافظ است که قرائت‌های گوناگون بپذیرد؟

پیش درآمد

۱. مقدمتاً باید گفت که این بحث، یک بحث فنی و کارشناسی است، و ذوق و تفنن در آن راه ندارد. یعنی به صرف آشنایی اجمالی با کتاب الهی و آسمانی بی‌همتایی چون قرآن و کتاب زمینی و انسانی، ولو هنرمندانه و الهام‌آمیزی چون دیوان حافظ، نمی‌توان حق این سؤال و مسئلهٔ خطیر و بسیار حسّاس را اداکرد.

برای خوانندگانی که کمتر با کار و کارنامهٔ این بنده آشنایی دارند عرض می‌کنم ــ و استدعا دارم که خدای را، این گفته حمل بر ادعا و مدعا و خودستایی نشود ــ که اگر در هر زمینهٔ دیگری از جمله ادبیات اروپایی یا علم کلام قدیم و جدید، یا نقد ادبی یا نگارش و ترجمهٔ آثار فلسفی (بخوانید فلسفی‌گونه) و فرهنگ‌نگاری و تصحیح متون و غیره اهل تفنن بوده باشم، ولی به شهادت آثاری که در دو زمینهٔ قرآن‌پژوهی و حافظ‌پژوهی، به توفیق الهی تألیف و ترجمه و تصحیح کرده و منتشر ساخته‌ام، شاید در این دو زمینه با سابقهٔ ۳۰ـ۴۰ سالهٔ تحقیق و تتبع، سخنم از روی تفنن و تذوّق نیست و نباید باشد. از سوی دیگر ادعای تخصص هم ندارم، چه با همه پرکاری، از آن‌جا که «بحریست بحر علم که هیچش کناره نیست»، ادعای صاحب‌نظری ندارم. همین‌قدر که به تأیید و توفیق الهی و به عون و عنایت او بتوانم حتی در حد تنقیح مناط، و تحریر محل نزاع، روشنگری کنم، خداوند سبحان و صاحب قرآن را شاکر خواهم بود.

۲. دومین نکتهٔ مقدماتی که باید روشن شود این است که نظرگاه و رهیافت نگارنده در این بحث و نسبت به این مسئله نظرگاه سنت‌گرایانه، با نگاهی به تجدد و اندیشه‌ها و آرای

تجددگرایان دین‌پژوه عصر جدیداست. و برای آن‌که جای هیچ‌گونه شک و شبهه یا ایراد هیچ‌گونه چون و چرای عقیدتی نباشد، معرفی یا تعریف نسبتاً تفصیلی خود را از کتاب آسمانی‌مان آن‌گونه که در مقالهٔ بلند «قرآن مجید» در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* آورده‌ام، در این‌جا نقل می‌کنم:

«قرآن وحی‌نامهٔ اعجازآمیز الهی است که به زبان عربی، به عین‌الفاظ توسط فرشتهٔ امین وحی، جبرئیل، از جانب خداوند و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اسلام(ص) هم اجمالاً یکباره و هم تفصیلاً در مدت بیست‌وسه سال نازل شده و حضرت(ص) آن را بر گروهی از اصحاب خود [از بر/ حفظ] خوانده، و کاتبان وحی (از میان اصحاب) آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت(ص) نوشته‌اند و حافظان بسیار، هم از میان اصحاب، آن را حفظ و به تواتر نقل کرده‌اند ودر عصر پیامبر(ص) هم مکتوب بوده ولی مدوّن نبوده است، و در عصر عثمان با نظارت او طی چند سال، منتهی به حدود سال ۲۸ هجری، مدوّن بین الدّفّتین [= به صورت کتاب در میان دو جلد] از سورهٔ فاتحه تا ناس، در ۱۱۴ سوره می‌گردد، و متن آن مقدس و متواتر و قطعی‌الصدور است، و تلاوت آن مستحبّ مؤکد است [اگرچه قرائت سورهٔ فاتحه/ حمد طبق سنت نبوی و به نصّ صریح مشهوری که از ایشان روایت کرده‌اند «**لاصلوٰةَ الّابفاتحة الکتاب**» (نماز جز با قرائت سورهٔ فاتحه درست نیست) و نیز یک سورهٔ اختیاری واجب است. حال بگذریم که اهل سنت قرائت آن را در همهٔ رکعات همهٔ نمازهای واجب، واجب می‌دانند، اما شیعه در دو رکعت اول هر نماز واجب، و جانشین‌سازی تسبیحات اربعه را به جای آن در رکعات سوم و چهارم جایز می‌شمارند]. ایمان به قرآن مجید به توصیفی که گفته شد و نیز معجزهٔ الهی و سند نبوت دانستن آن و محفوظ بودنش از خطا و هرگونه افزود و کاست (تحریف)، از ضروریات اسلام و مذهب تشیّع است. قرآن به زبان عربی بسیار شیوایی که مایهٔ اعجاب فصحای عرب (و بعدها اقوام دیگر) گردیده، و در تاریخ زبان عربی، سابقه و همانندی نداشته، در طی مدت بیست‌وسه سال، یعنی سراسر زمانی که حضرت رسول(ص) به وظیفهٔ رسالت و ابلاغ پیام الهی و دعوت به اسلام اشتغال داشته‌اند، به صورت بخش‌بخش (= منجمّاً/ نجوماً) بر حضرت رسول(ص) وحی شده است و چنان‌که اشاره شد حافظان حفظش کرده و کاتبان با نوشت‌افزارهای بسیار ابتدایی، با خطی که هنوز نقطه و نشان و علائم اعراب [و به طور کلی سجاوندی] نداشته است و کوفی نام داشته است نوشته‌اند و در چندین نسخه بازنویس شده است». [= به نام *مصاحف امام* که ۵ یا ۶ نسخهٔ متّحدالشکل بوده است و یک نسخه در مکه و

یک نسخه در مدینه محفوظ نگاه داشته شده و سه‌ـچهار نسخهٔ دیگر هر یک همراه با یک قرآن‌شناس، اعم از حافظ یا کاتب به مراکز یا شهرهای مهم دیگر جهان اسلام از جمله شام، کوفه، بصره و احتمالاً بحرین فرستاده شده است و از همان زمان بازنوشت دقیق آن بدون وقفه و گسست زمانی پیوسته تا امروز ادامه داشته است. و مهم این است که رسم‌الخط نسخه‌های اولیه = مصاحف امام، که به رسم عثمانی مشهور است تاکنون ــ جز در بعضی قرآن‌های نوشته شده یا چاپ شده در ایران و بعضی سرزمین‌های اسلامی ــ عیناً و به تأکید فتوای شرعی علما حفظ شده، به طوری که حتی به اصطلاح «اغلاط املایی» آن نیز محفوظ است. این تعبیر را استاد قرآن‌شناس بزرگ امروز، حضرت آیت‌الله محمدهادی معرف در چاپ اول کتاب گرانسنگ چند جلدی *التمهید*، به‌کار برده بود و ده‌ها مثال یادکرده‌اند، اما در چاپ‌های بعدی آن را به تعبیر «مخالفت الرسم» [= اختلاف‌های رسم‌الخطی] تغییر داده‌اند، ولی بحث اصلی همان است که فی‌المثل در قرآن کریم به کتابت با رسم‌الخط عثمانی به جای «یبسط» «یبصط» و به جای «مسیطر» «مصیطر» هم درج گردیده است و از این نمونه‌ها بسیار است و اجماع فقها و صاحب‌نظران فریقین ــ شیعه و سنی ــ بر این است که همین و همهٔ اختلافات رسم‌الخطی که تاکنون حفظ شده، باید همیشه حفظ شود تا در جنب اسناد و ادلهٔ تحریف ناپذیرفتن قرآن کریم، به‌کار آید[۱]].

۳. ممکن است و بسیار هم محتمل است که بعضی از خوانندگان بپرسند یا ایراد کنند که چرا این بحث خطیر را کسانی چون راقم این سطور انجام می‌دهند، و آن را به مجتهدان واگذار نمی‌کنند؟ پاسخ این سؤال آسان و متعدد است:

الف) برای مجتهد بودن باید قرآن‌شناس / قرآن پژوه بود، اما این حکم عکس لازم‌الصدق ندارد، به این شرح که برای قرآن‌شناس /قرآن‌پژوه بودن ضرورت ندارد که محقق، مجتهد باشد. همین است که بهترین آثار قرآن‌پژوهی، از جمله در عالم تفسیر قرآن یا تاریخ قرآن را مجتهدان انجام نداده‌اند. مهم‌ترین تاریخ قرآن را در عصر جدید و با متن‌پژوهی و تحقیقات امروزین در میان مستشرقان ابتدا نولدکه، سپس ریچارد بل[۲] نوشته‌اند، و در عالم اسلام

---

۱. *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خُرّمشاهی (تهران، دوستان ـ ناهید، ۱۳۷۷)، مقالهٔ «قرآن».

۲. کتاب ریچارد بل (R . Bell) *مقدمه‌ای بر ترجمهٔ قرآن* نام دارد، که به عنوان پیش‌درآمد ترجمهٔ انگلیسی‌اش از قرآن کریم نوشته است و شاگرد ارشدش، مونتگمری وات، از بزرگ‌ترین و همدل‌ترین اسلام‌شناسان معاصر ←

عبدالصبور شاهین[1]، و در ایران کسانی امثال شادروان محمود رامیار. اگر به تاریخ‌های قرآنی ابوعبدالله زنجانی و استاد دکتر محمدباقر حجّتی اشاره شود که مؤلفانش مجتهدند، عرض می‌کنم که آری آثار معتبر و محققانه‌ای هستند، ولی به این جهت بهترین آثار نیستند. و انصاف را باید گفت که کتاب *البیان* مرحوم آیت‌الله‌العظمی خویی و کتاب *التمهید* حضرت استاد آیت‌الله محمدهادی معرفت که مجتهدان مسلمند، بس محققانه است، اگرچه تماماً تاریخ قرآن نیست، بلکه هم مباحث تاریخ قرآنی دارد و هم تفسیرپژوهی و علوم قرآنی. یا فی‌المثل بهترین ترجمه‌های فارسی قرآن را هم مجتهدان انجام نداده‌اند، اگرچه ترجمهٔ حضرت آیت‌الله ناصر مکارم‌شیرازی جزو بهترین ترجمه‌هاست. و هکذا در سایر تحقیقات در رشته‌های مختلف علوم قرآنی و قرآن‌پژوهی.

ب) اشاره‌وار عرض می‌کنم که قرآن‌شناسی/ پژوهی و حتی تفسیر قرآن سنتاً جزو دروس رسمی حوزه‌های علمیهٔ شیعه در ایران و عراق و شبه‌قارهٔ هند و پاکستان نبوده است، و از این لحاظ وضع حوزه‌های اهل سنت و شیعهٔ خارج از ایران بالنسبه بهتر از حوزه‌های علمیهٔ ایران بوده است. البته، پس از پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی قدس‌الله سره‌الشریف، که خود قرآن‌شناس عالی‌مقامی بودند، این وضع تحول و بهبود یافته است. چنانکه حضرات آیات عظام موسوی‌اردبیلی، جوادی‌آملی، حسن‌زادهٔ‌آملی، محمدابراهیم جناتی، جعفر سبحانی، و مصباح‌یزدی و چنانکه یاد شد آیت‌الله مکارم‌شیرازی آثار قرآن‌شناختی ارزشمندی به جهان اسلام و کشور قرآن‌گرای خودمان عرضه داشته‌اند ـ شکرالله مساعیهم.

پ) دیگر آنکه گاه مسائل و مباحثی ـ در زمینهٔ قرآن‌پژوهی ـ هست که غیرمجتهدان، از میان محققان بهتر از عهدهٔ انجام آن برآمده‌اند. فی‌المثل ده‌ها مجتهد جلیل‌القدر قدیم از جمله امام شافعی که مؤسس یکی از مذاهب اربعه/ خمسهٔ اسلامی است، جزو کسانی بود که قاطعانه منکر وجود لغات دخیل یا معرّب/ بیگانهٔ عربی‌شده (= وام واژه) در قرآن بودند. حال آنکه امروزه هر زبان‌شناسی در حوزهٔ زبان عربی یا تحقیقات قرآنی هم معتقد به وجود ده‌ها لغت معرّب در قرآن‌کریم است، و هم توانای آن است که آن را به تحقیق و اثبات علمی برساند، و

→
در جهان غرب اهل اسکاتلند، آن را بازنگری و بازنگاری کرده است. این اثر را نگارندهٔ این سطور به پیشنهاد مرکز ترجمهٔ قرآن مجید (در قم) به فارسی ترجمه کرده و زیر چاپ است (و قبل از چاپ کامل، به صورت فصل به فصل در نشریهٔ رسمی و علمی آن مرکز، یعنی *ترجمان وحی* به تدریج ـ تاکنون ۶ شماره ـ به چاپ می‌رسد.)

۱. *تاریخ‌القرآن*، تألیف الدکتور عبدالصبور شاهین (قاهره، دارالقلم، ۱۹۶۶).

آرتور جفری قرآن‌پژوه نستوه انگلیسی شصت و چند سال پیش با نگارش کتاب ارجمند *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* آن‌ها را برشمرده است که استاد دکتر فریدون بدره‌ای هم آن را به فارسی شیوایی با افزایش تعلیقات سودمند ترجمه کرده‌اند و انتشار یافته است.[1] یا راقم این سطور که دانشجوی پیری در عالم تحقیقات قرآنی بیش نیست، مقاله‌ای در بازیابی کلمات فارسی در قرآن کریم نوشته و بر مبنای آرا و پژوهش‌های زبان‌شناختی و واژه‌پژوهی و ریشه‌شناسی اهل فن، ۴۷ واژهٔ فارسی مُعرّب را که در قرآن به‌کار رفته بازشناسی و معرفی کرده است،[2] بی‌آنکه زبان‌شناس یا مجتهد در علوم اسلامی باشد.

خود مجتهدان گذشته و حال هم نمی‌گفتند که در شناخت یکایک رشته‌های چهارده ـ پانزده گانهٔ علوم قرآنی، به درک و دریافت و دانش و بینش و تحقیق و تتبّعی فراتر از محققان سختکوش هر رشته، نایل آمده‌اند.

ت) از سوی دیگر دانش متن‌شناسی و هرمنوتیک [= علم تأویل / کشف‌المحجوب] کتب مقدس، در اعصار جدید اوج و اعتلای نمایان و شایانی به خود یافته است. و این رشته‌ها با نقد ادبی و قرائت‌های جدید از کتب مقدس هم پیوند یافته است، و وقتی که قرآن‌شناسی و تفسیر ـ غیر از آیات الاحکام یا آیات اعتقادی/عقیدتی/کلامی ـ در حوزه‌های علمیهٔ ما جا نیفتاده، نمی‌توان انتظار داشت که تحقیقات جدید به آن حوزه و حریم‌ها راه یافته باشد.

همین است که یکی از مجتهدان عالی‌قدر که قرآن‌شناس و قرآن‌پژوه کوشایی هم هستند اخیراً (در حدود ۲ ـ ۳ ماه پیش / در اواسط سال جاری = ۱۳۷۸ش) در خطبهٔ نماز جمعه، یا شاید در گفتاری مستقل در نشریات روز اعلام و اظهارنظر فرمودند که باید با مدّعیان قرائت‌های جدید [و مختلف و متعدد و متنوّع] از قرآن کریم (و توسّعاً از کتاب و سنت و احکام و عقاید رسمی و جاافتادهٔ دیرین) برخورد کرد. یعنی ادعای لزوم یا فایده یا ضرورت و ناگزیری قرائت‌های مختلف / جدید را تخطئه کردند. مراد از قرائت در این مورد، تفسیر و برداشت جدید، به ویژه در مسائل مهم عقیدتی است. همچنین در همان گفتار یا گفتاری مشابه فرمودند: قرآن کریم دیوان حافظ نیست که قرائت‌های مختلف / گوناگون بردارد یا بپذیرد (نقل به معنی).

و ما این حکم / سخن ایشان را که خود لامحاله قرائت جدیدی در عالم عقیده‌شناسی و ادب‌شناسی و دین‌پژوهی است، به صورت سؤالی درآورده، و عنوان فرعی این مقاله قرار

---

۱. *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، تألیف آرتور جفری، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای (تهران، توس، ۱۳۷۲). دربارهٔ نقد و نظری مربوط به این اثرم: ← *قرآن‌پژوهی* (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی) (تهران، چاپ چهارم = جلد اوّل کتاب حاضر).

۲. کتاب پیشگفته (در یادداشت قبل).

داده‌ایم، و پس از این مقدمات، در حدّ بضاعت خود، به پاسخ‌دهی به این مسئله یا سؤال مهم می‌پردازیم.

برای براعت استهلال [= گفتن/ آوردن سخنی در آغاز شعر/ مقالی که گویای جان کلام باشد] چکیدهٔ پاسخ خود را به ایجاز در یک رباعی بیان کرده، سپس به شرح و بسط لازم و کافی می‌پردازیم.

قرآن که کلام قدسی ربّانیست
بروفق زبان و طاقت انسانیست
قطع نظر از معجز و حیانی آن
باحافظ اگربسنجی‌اش بیجانیست

به قول مرحوم آیت‌اللّه سیدابوالحسن رفیعی قزوینی که از استادان حکمت و عرفان حضرت امام خمینی(ره) بودند؛ و روانشاد پدرم نیز شاگرد ایشان بود، باید قدری *تلطیف* قریحه کرد. یعنی زود نباید گفت که خرّ مشاهی می‌گوید، العیاذباللّه، قرآن با دیوان حافظ یکسان است. نه این حرف سوءتفاهم‌انگیز است و اصولاً حرف آشکار یا عقیدهٔ پنهان من هم این نیست. بنده با چهل سال اسلام‌پژوهی و قرآن‌پژوهی و حافظ‌پژوهی این حرف خام را نمی‌زنم. و لااقل دو فرق فارق و اساسی بین قرآن‌کریم و دیوان حافظ قائلم: ۱. قرآن به عین الفاظ و عبارات بدون هیچ افزود و کاست ـ چنان‌که مولی امیرالمؤمنین علی(ع) هم که نخستین جامع قرآن بودند چون جمع و تدوینشان اشارات پنهانی یعنی تفسیری و شأن نزولی را در متن یا حاشیه دربرداشت، با دیدن و بلکه نظارت جمع و تدوین عثمانی، جمع خود را پنهان‌کردند و فرمودند اگر من هم همان مسئولیتی را که عثمان داشت در جمع و تدوین قرآن داشتم، یعنی جمعی و دسته‌جمعی کار می‌کردم، همان کاری را که اوکرد انجام می‌دادم و این نرمش نابغه‌آسا و خداپسند از مهم‌ترین حرکات حکیمانهٔ این ولی‌اللّه اعظم بود[1] ـ وحی و وحیانی است، چنان‌که شرحش گذشت، حال آنکه دیوان حافظ یک اثر بشری است، البته در اوج هنر، و حداکثر این‌که در بعضی غزل‌ها و ابیات از الهامات و واردات غیبی و قلبی برخوردار بوده است. در یک کلمه قرآن تماماً آسمانی و الهی است، و دیوان حافظ سراپا زمینی و انسانی. ۲. قرآن معجزهٔ زبانی ـ ادبی است. چنان‌که در

---

۱. *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم (قاهره، الهیئةالعامة للکتاب، ۱۹۷۴)، ۴ج، ج ۱، ص ۲۱۱. ترجمهٔ فارسی *اتقان*، به قلم حجةالاسلام سیدمهدی حائری، ۲ج، ج ۱، ص ۲۰۹؛ همچنین ← *المقنع*، اثر ابوعمروالدانی، تحقیق محمداحمد دهمان، ص ۸.

پاسخ به این پرسش که می‌گویند: معجزهٔ مسلّم و ثابت‌شدهٔ حضرت پیامبر(ص) چیست؟ شیعه و سنی می‌گویند: معجزهٔ مستمر ایشان، قرآن یا آوردن قرآن بوده است. امیدوارم کلمهٔ «آوردن» شبهه و اشتباه ایجاد نکند. آورندهٔ اصلی و بخشندهٔ وحی قرآن، خداوند سبحان است، لاغیر. منظور از «آوردن» یعنی به میان آوردن و اظهار و اعلام و خواندن بخش‌های وحیانی برای کاتبان و حافظان و نومسلمانانی که در همان ایام و سال‌ها به دین اسلام گرویده بودند. اما در مقابل، دیوان حافظ معجزه نیست. هم اوج هنری دارد، هم کلام عادی، و هم حتی کلام/ شعر پیش‌پا افتاده مانند دل من در هوای روی فرّخ، یا درد ما را نیست درمان الغیاث، یا ای رخت چون خلد و لعلت سلسبیل. به برآورد غیرقابل اثبات، ولی تخمینی و تفننی بنده، از میان نزدیک به پانصد غزل حافظ در حدود ۱۵۰ ـ ۱۷۵ غزل (کمابیش یک سوم) از غزلیات حافظ در اوج اعتلا و تلألؤ هنری و زبانی ـ ادبی است. ۲۰۰ ـ ۲۵۰ غزل متوسط است که با غزل‌های معاصرانش از جمله کمال خجندی، ناصر بخارایی، سلمان ساوجی، عبید زاکانی، عماد فقیه کرمانی، و شاه نعمت‌الله ولی و ده‌ها تن دیگر، همانند است. مابقی که حداقل هفتاد و چند، و حداکثر در حدود ۱۵۰ غزل است یک قدری هم از متوسط کمترست که رندان «متوسط» را تعبیر محترمانه‌ای از شعر غیرخوب می‌دانند.

اما آیا قرآن در عین آسمانی ـ الهی و معجزه بودن، فراز و فرود، یا غثّ و سمین و به اصطلاح فنی «فاضل» (فراتر) و «مفضول» (فروتر) دارد یا نه؟، مسئله‌ای است که از دیرباز از قرون اولیه برای علمای بلاغت و دانش‌های زبانی، و نیز قرآن‌شناسان مطرح بوده است. این مسئله هم در نظر اول، تکان‌دهنده به نظر می‌رسد و همه قیاساً و عقلاً استدلال می‌کنند که چون قرآن سراپا کلام الهی است و خداوند هم قادر مطلق و عالم مطلق است، لذا همواره و در هر زمینه‌ای بهترین تعبیر و عبارت را آورده است. اما این نظر یا نظریه، پیشینی است و چنین نیست که همهٔ علما در قول و عقیده و یا استدلالی که گفته شد متفق و همراه و همرأی باشند. بزرگانی چون ابوحامد محمد غزالی قائل به وجود غثّ و سمین [= فراتر و فروتر = فاضل و مفضول] در قرآن بوده‌اند که در این باب استدلال هم‌کرده‌اند. یکی از دلایل او ــ و دیگرانی که با او در این باب همعقیده‌اند ــ این است که می‌گویند احادیثی از حضرت ختمی‌مرتبت(ص) هست که فی‌المثل و فی‌الحقیقه حضرت(ص) سورهٔ یاسین/ یس را **قلب قرآن**، و سورهٔ الرحمن را **عروس‌القرآن** نامیده، یا در گفت‌وگو با یکی از اصحاب از او [= صحابی] پرسیده‌اند: آیا می‌دانی برترین آیات قرآن کدامین است؟ و صحابی مخاطب گفته است: «خیر، البته رسول خدا بهتر می‌داند.» و رسول‌الله(ص)

دربارهٔ آیة‌الکرسی، و آیهٔ نور و آیات پایانی سورهٔ حشر با اعجاب خاصی سخن گفته و در معنی، و حتی بالصراحه، آن‌ها را برتر از سایر سوره‌ها (در مورد دو سوره‌ای که یاد شد) و سایر آیه‌ها (در مورد آیاتی که یاد شد) شمرده‌اند. غزالی بر مبنای همین اعتقاد و استدلال است که برگزیده‌ای از قرآن کریم، شاید برای نخستین بار در جهان اسلام و تاریخ اسلام، فراهم می‌کند. این برگزیده جزو آثار موجود و چاپ شدهٔ غزالی است و *جواهرالقرآن* نام دارد و شادروان سیدحسین خدیوجم هم آن را با استفاده از ترجمه‌های کهن فارسی قرآن کریم، به فارسی منتشر کرده است. پس ملاحظه می‌فرمایید که یک نظر / نظریه در نظر اول تکان‌دهنده و غریب می‌آید، و سپس در پرتو تأمل و *تلطیف* قریحه و بازاندیشی، غرابت آن برطرف می‌شود، و بلکه صحت آن مقبول می‌افتد. در همین زمینه وجود غثّ و سمین در قرآن است که یکی از شعرا ــ که تا امروز نتوانسته‌ام نامش را در تذکره‌ها و آثار مشابه پیدا کنم ــ با کمال صراحت و فصاحت چنین سروده است:

در بیان و در فصاحت کی بودی یکسان سخن
گرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی
در کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است
کی بود **تبت یدا** مانند یا **ارض ابلعی**

و باز برای این‌که این مسئله کاملاً مسجّل شود، می‌افزاییم که سیوطی صاحب *اتقان* که از برجسته‌ترین محققان علوم قرآنی در جهان اسلام است یک نوع [= فصل] از هفتاد ـ هشتاد نوع / فصل کتاب عالی خود *الاتقان فی علوم القرآن* را به همین بحث اختصاص داده است. و خودش هم همرأی با ابوحامد غزالی است.

دیگر از عجائبی که در تاریخ قرآن هست و اغلب، از آن بی‌خبریم، این است که در قرآن کریم هم مانند دیوان حافظ یا سعدی یا اغلب شاعران ایران و جهان اقتباس و تضمین وجود دارد. یعنی قرآن کریم آیات/عباراتی را بعینه یا با اندک تغییری نقل یا درج کرده است. چنان که امرءُ القیس یکی از شعرای بزرگ عصر جاهلیت، و صاحب یکی از معلّقات سبع [= هفت قصیدهٔ بسیار هنرمندانهٔ آویخته در کعبه، در عصر پیش از نزول قرآن] گفته بوده است:

دنت الساعة و انشق القمر
عن غزالٍ صاد قلبی و نفر

و قرآن کریم به اقتباس آن آورده است: **اقتربت السّاعة وانشق القمر** (اول سورهٔ قمر) و عمربن خطاب گفته بوده است: **تبارک‌الله احسن‌الخالقین**. و وحی الهی عیناً بر همین سیاق نازل می‌شود. و این‌ها و ده‌ها نمونهٔ دیگر آن، نه در کتاب شوم و سست‌پیوند و غیرمحققانهٔ بیست‌وسه *سال* و امثال آن، بلکه در مهم‌ترین اثر در زمینهٔ علوم قرآنی، یعنی همان *اتقان* سیوطی آمده است.[1] سیوطی یعنی حافظ جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی (۸۴۹ ـ ۹۱۱ ق) اصلاً ایرانی است. نیاکانش ایرانی بوده‌اند و خودش زاده در اسیوط مصر است و به همین لحاظ به «سیوطی» شهرت دارد. او یکی از درست‌اعتقادترین و مقبول‌ترین و پرکارترین محققان و علمای اسلام در قرن دهم هجری است و پایگاه علمی‌اش تا به حدی بلند است که او را **مجدّد رأس مائة** [= احیاگر علوم و سنن و اندیشهٔ اسلامی در آغاز قرن دهم هجری] شمرده‌اند. و *اتقان* با آنکه به قلم دانشمندی شافعی مذهب است، ولی در میان ما شیعیان حسن شهرت و رواج داشته است، چنان‌که غیر از آنکه ده‌ها نسخهٔ خطی از آن در کتابخانه‌های ایران وجود دارد، یک ترجمه در عصر قاجار هم از آن به عمل آمده و دو ترجمهٔ امروزین دارد که یکی تحت عنوان *دایرةالمعارف قرآن* به قلم مرحوم محمدجعفر اسلامی است، و دیگری که شیواتر و دقیق‌تر و دارای شرح و تعلیقات مفید و موجز است به قلم حجةالاسلام سیدمهدی حائری‌قزوینی است که به درخواست این بنده و کامران فانی که در دو ـ سه سالهٔ منتهی به انقلاب در مؤسسهٔ انتشاراتی عظیم امیرکبیر، ویراستار بودیم، آن را به فارسی درآوردند و دو سه سال پس از انقلاب انتشار یافت و چند باری هم تجدید چاپ شده است.

□

حال به ساقهٔ اصلی بحث خود بازمی‌گردیم. پاسخ صریح بنده به سؤالی که در پیشانی این مقاله آمده است، با توجه به دو تفاوت عظیم و اساسی بین قرآن و دیوان حافظ که عرض شد، این است که آری قرآن کریم با وجود آن دو تفاوت، در هیئت کتابی / کتبی / زبانی / ادبی / هنری‌اش، از نظر این‌که قرائت‌های مختلف می‌پذیرد ــ و در طول تاریخ اسلام و تشیع پذیرفته است ــ همانند دیوان حافظ است، و شرح و ادلهٔ این سخن به دنبال می‌آید.

راقم این سطور چندین مقاله دربارهٔ قرآن و حافظ نوشته است که در سال گذشته، به مناسبت سالگرد یادروز حافظ از سوی بنیاد فارس‌شناسی، در هیئت یک کتاب کوچک، تحت همین عنوان *قرآن و حافظ* به طبع رسیده است.

---

۱. *اتقان*، چه در متن عربی، چه ترجمهٔ فارسی، نوع/ فصل دهم.

در اینجا مراد ما و وظیفهٔ این مقاله بیان وجوه شباهت هنری این دو کتاب (یکی آسمانی و الهی، و دیگری زمینی ـ انسانی) نیست. این نظریه که ساختار و صورت غزل حافظ به خاطر استقلال ابیات هر غزل (*پاشانی*) در تاریخ غزل فارسی و به ویژه در قیاس با سعدی و مولوی، بی‌سابقه و خلاف سنت است، و متأثر از ساخت و صورت سوره‌های قرآن‌کریم است، نظریه‌ای است که نخست بار این بنده در سال ۱۳۶۱ در کتاب *ذهن و زبان حافظ* مشروحاً عرضه داشته‌ام؛ و امروزه تقریباً بیش از نود و هشت درصد حافظ‌پژوهان پذیرفته‌اند. یا حافظ عبارات، معانی و مضامین عدیده‌ای از قرآن اتخاذ و اقتباس‌کرده است که بحثش در چندین کتاب و مقاله، به نحو مستوفا آمده است، مراد ما این‌گونه شباهت‌ها نیست بلکه این است که:

۱. قرآن به زبان خداوند نیست، بلکه به زبان بشری است، به زبان عربی شیوایی که سطح پایین‌تر آن، زبان عرب‌های جزیرةالعرب، یعنی بنی‌اسماعیل، در قرن هفتم میلادی بوده است. این زبان برای مخاطبان بسیار مفهوم و لذا تکان‌دهنده بوده است. و این نظر استاد عبدالکریم سروش دربارهٔ زبان قرآن، کاملاً پذیرفتنی است که عرفی و همه‌فهم و غیراصطلاحی و غیرفنی بوده است. دربارهٔ زبان قرآن، یکی از قرآن‌پژوهان معاصر و تجددگرا، آقای مقصود فراستخواه هم کتاب پرباری به نام *زبان قرآن* نوشته‌اند، که یک، دو سال پیش به طبع رسیده است. قرآن‌کریم خود بارها به این‌که عربی مبین است [= زبانی شیوا و مفهوم، و گفتنی است که «عربی» دو معنا دارد یکی = تازی، دیگری = شیوا و این‌که معنای اصلی اِعراب، آشکارسازی و شیواسازی است از همین است]، تصریح فرموده است و نیز اشاراتی دارد حاکی از این‌که «مردم فهم» است تا بتواند ابلاغ پیام کند و حجت را بر مردم/مخاطبان اولیه و بعدی، تمام کند.[1]

این‌که گفتیم قرآن به زبان خداوند نیست، بلکه به زبان بشری است، از همان حرف‌هایی است که گفتیم در نظر اول غریب و تکان‌دهنده است، اما با تأمل و *تلطیف* قریحه معلوم می‌شود که درست و بی‌اشکال و پذیرفتنی است. خداوند متکلم است، و مشهور است که اصولاً علم کلام اسلامی، نامش را از بحث و مبحث کلام باری گرفته است. قرآن هم‌کراراً به کلام/ سخن و سخن گفتن خداوند با بشر و انبیا هم در این جهان و هم در جهان آخرت تصریح دارد.[2] آری خداوند متکلم است، اما نه به زبانی خاص. بلکه به زبان‌هایی که در مورد هر فردی یا هر پیامبری فرق دارد. فی‌المثل می‌توان گفت که خداوند با حضرت ابراهیم(ع) به زبان کلدانی/ آشوری، یا با

---

۱. ابراهیم، ۴؛ نحل، ۱۰۳؛ شعراء، ۱۹۵؛ احقاف، ۱۲؛ مریم، ۹۷؛ دخان، ۵۸؛ یوسف، ۲؛ رعد، ۳۷؛ زمر، ۲۸؛ فصّلت، ۳؛ شوری، ۷؛ نساء، ۱۶۵.

۲. بقره، ۱۷۴ و ۲۵۳؛ آل عمران، ۷۷؛ نساء، ۱۶۴؛ اعراف، ۱۴۳؛ مؤمنون، ۱۰۸؛ شوری، ۵۱؛ هود، ۵؛ نبأ، ۳۸.

حضرت موسی(ع) و اغلب انبیا (که گاه به انبیای بنی‌اسرائیل معروفند) به عبرانی/ عبری، با حضرت عیسی احتمالاً به سریانی، و به همین ترتیب با پیامبر ما ـ صلی‌الله علی و آله و سلّم ـ به عربی و به وحی سخن گفته است. جز در مورد زبان حضرت موسی(ع) و حضرت رسول(ص) سایر زبان‌ها را به حدس و احتمال یادکردم، زیرا جای تحقیق دارد و در بحث ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند. اگر هنوز در این مدعا که خداوند زبان خاصی ندارد، و به زبان مناسب برای مخاطب/ مخاطبان حرف می‌زند (و این‌که از ورای حجاب است یا به انحای دیگر که قرآن به آن اشاره دارد) شک دارید، به این پرسش ساده پاسخ دهید که زبان خاص خداوند چیست، یعنی چه زبانی است؟ این مسئله از جمله «قضایا قیاساتهامعها» (گزاره‌ها و قضیه‌هایی که استدلالش همراه خودش است) می‌باشد. زیرا به حصر عقلی از دو وجه بیرون نیست: یا از زبان‌های بشری است (که مطابق مدعای ماست)، و یا از زبان‌های بشری نیست. اگر شق دوم را بپذیریم این اشکال پیش می‌آید که پس آن زبان به چه کار می‌آید، و چه نقشی دارد، و با چه کسانی (اعم از پیامبران و مردم عادی) می‌توان با آن سخن گفت؟ و به قول یعقوب لیث صفاری در شکایت از شاعری که به زبان عربی برای او شعر/ مدیحه گفته بود، «زبانی که من/مردم اندر نیابم/نیابند چرا باید گفتن؟»

پس قرآن هم به دلیلی نقلی (قرآنی ـ تاریخی) و هم به دلایل عقلی به زبان بشری است. اگر این حکم را بپذیریم، لاجرم لوازم آن را هم باید بپذیریم. یعنی این واقعیت‌ها را که خداوند دستور زبان و واژگان عربی را رعایت‌کرده است. و این رعایت یعنی کاربرد الهی فقط در سطح زبان نیست، در سطح ادب/ ادبیات هم هست. زیرا قرآن‌کریم صرفاً اثری زبانی نیست، بلکه ادبی هم هست. یعنی دارای تعبیرات و عبارات مجازی است (منظور از مجاز یعنی تشبیه، استعاره، کنایه وکاربرد مثل/ ضرب‌المثل و تعبیرات شاعرانه و سایرکاربردهای هنری ـ ادبی) همچنین هر دو متن دارای آرایه‌های لفظی و معنوی و دوگانه‌خوانی و اختلاف قرآات است. این دومین شباهت کامل قرآن با دیوان حافظ (یا فرق نمی‌کند هر دیوان شعر یا اثر ادبی بشری اعم از نثر و نظم و قدیم و جدید) است. سومین و آخرین و مهم‌ترین شباهت این است که بررسی کنیم تا معلوم شود آیا به همان‌گونه که دیوان حافظ قرائت‌های گوناگون برمی‌دارد (فی‌المثل و مهم‌تر از همه این‌که آیا می و معشوق او حقیقی یا مجازی/کنایی است و این‌که آیا حافظ رند عافیت‌طلب تکرو و خویشتن‌مدار است، یا مصلح و منتقد اجتماعی و مبارزه کننده با ریا و سالوس و نظایر آن) آیا قرآن‌کریم هم محتمل القراآت است، یا فقط یک قرائت می‌پذیرد.

اگر فقط یک قرائت بپذیرد، باید پرسید آن قرائت کدام است؟ آیا تاریخ آن را ثبت‌کرده است یا خیر؟ آیا بین فریقین و بلکه صدها فرقهٔ اسلامی به یکسان مقبول است یا خیر؟

پاسخ این سؤالات و ده‌ها نظیر آن منفی است و قرآن به تصریح خداوند صاحب قرآن یک تقسیم‌بندی سراسری و بسیار مهم دارد و آن تقسیمش به محکمات و متشابهات است. و سپس جای این سؤال اساسی هست که آیا متشابهات را فقط خداوند می‌داند یا دیگران و در رأس آن‌ها «راسخان در علم» هم می‌دانند. و این بنده در چند سال پیش مقاله‌ای جدی نوشتم که در نشریهٔ قرآنی *بینات* و کتاب *قرآن‌پژوهی* (شامل هفتاد مقالهٔ قرآنی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۳، چاپ چهارم کتاب حاضر) چاپ شد و به انگلیسی و عربی و فرانسه هم ترجمه شد. در آن‌جا برخلاف اکثریت علمای اهل سنت، با دلایل عقلی و نقلی، به اثبات رسانده بودم که اگر جز خداوند کسی معنای متشابهات را نداند (که از یک نوع قرائت از آیهٔ هفتم سورهٔ آل‌عمران ناشی می‌شود، و شیعه و بعضی از بزرگان اهل سنت قرائت دیگری از آن دارند و شرحش در همان مقاله و نیز ذیل آیهٔ نامبرده در ترجمهٔ قرآن کریم به قلم این‌جانب آمده است)، در این صورت لاجرم مدعی شده‌ایم که حتی حضرت ختمی مرتبت و امیرالمؤمنین و به طور کلی معصومین علیهم‌السلام هم ـ حالا علمای راسخ در علم به کنار ـ معنای متشابهات را نمی‌دانند، و حکما و متکلمان ما (شیعهٔ امامیه) فعل بی‌حکمت (تا چه رسد به عبث) را به دلایلی عقلی و نقلی بر خداوند روا نمی‌دانند. و العیاذبالله و بلاتشبیه داستان «المعنی فی بطن الشاعر» پیش می‌آید، و توالی فاسد دارد. و شگفت اندر شگفت این است که آیه‌ای که قرار است تکلیف محکم و متشابه و معضل «تشابه» را حل کند، خود از بزرگ‌ترین متشابهات قرآن است. در قرآن‌کریم به برآورد استاد نامدار علوم قرآنی، حضرت آیت‌الله معرفت در حدود دویست آیهٔ متشابه وجود دارد. بیش از صد فرقهٔ کلامی اسلامی هم داریم.

بیش از دویست طریقت یا سلسلهٔ عرفانی هم در سراسر تاریخ اسلام در این چهارده قرن داشته‌ایم و داریم. و دو تقسیم‌بندی بزرگ در تفسیر قرآن وجود دارد. یک عده/ مکتب ظاهرگرا هستند و نص‌گرا و یک عده باطن‌گرا. و قرآن به فرمودهٔ صریح و صحیح‌الصدور حضرت رسول(ص) هفت (و در بعضی منابع تا هفتاد) بطن دارد. این‌ها را در هم ضرب کنید و ببینید سر از کجا درمی‌آورید.

دربارهٔ خود قرآن (نه معانی و مفاهیم آن) هم بحث و مناقشه و قرائت یا برداشت‌های مختلف بسیار است. از جمله یک تقسیم‌بندی دو وجهی معروف داریم. یک عده (تقریباً اکثر اهل سنت،

غیر از معتزله) قرآن را قدیم/ ازلی/ غیرمخلوق می‌شمارند و حتی در این باره ماجراهای فاجعه‌باری در قرن سوم هجری روی داده که به محنه معروف است.[1] و یک عده (اکثریت و بلکه تمامی فرق شیعه و معتزله) برآنند که قرآن حادث یا مخلوق است. این اختلاف و شقاق عظیم را بر اختلافات یا برداشت‌های پیشین بیفزایید و هنوز اول عشق است اضطراب مکن.

تفسیر قرآن کریم که از عهد خود رسول‌الله(ص) و مولی‌الموحدین علی علیه‌السلام شروع شد تا امروزه به انواع و اقسام سبک‌ها و برداشت‌ها و به قول خودمان به انواع قرائت‌ها بوده است.

حجةالاسلام محمدعلی ایازی، یکی از قرآن‌پژوهان کوشا و کاردان معاصر که تخصص عمیقی، همراه با آثار عدیده، در زمینهٔ تفسیرپژوهی و شناخت انواع و اقسام تفاسیر و رهیافت‌های تفسیری دارند، تفسیرنگری و تفسیرنگاری را در تاریخ اسلام به روش‌ها و رنگ‌ها و برداشت‌های هفده گانه تقسیم کرده‌اند و آثار هر مکتب یا هر رنگ و روش رهیافت را حتی‌المقدور برشمرده‌اند، از این قرار:

۱. روش اجتهادی ۲. روش/ تفسیر موضوعی ۳. تفسیر تطبیقی ۴. تفسیرعصری ۵. تفسیر تاریخی ۶. تفسیر فلسفی ۷. تفسیر ادبی (باگرایش به علوم بلاغی و علوم زبانی و نحو) ۸. تفسیر به رأی (عقلی) ۹. تفسیر به مأثور (نقلی) ۱۰. تفسیر هدایتی و تربیتی ۱۱. تفسیر فقهی ۱۲. تفسیر کلامی ۱۳. تفسیر رمزی ۱۴. تفسیر عرفانی یا صوفیانه ۱۵. تفسیر اجتماعی (اعم از سیاسی و اقتصادی و روان‌شناختی و غیره) ۱۶. تفسیر علمی ۱۷. تفسیر تقریب‌گرایانه.

از این میان فقط سه روش/ رهیافت را که در هر یک ده‌ها *قرائت* ممکن و محتمل است بررسی می‌کنیم:

۱. **تفسیر کلامی**. کافی است فقط مطابق نگرش هر مذهب/ مکتب کلامی نوشته شود که لاجرم خود دارای بیش از صدگونه قرائت/ برداشت از قرآن کریم، به ویژه آیات کلامی ـ عقیدتی خواهد بود.

۲. **تفسیر فقهی**. این هم کافی است که مطابق روش و نگرش و رهیافت و قرائت هر مذهب/ مکتب فقهی باشد که مذاهب فقهی اصلی و بزرگ اسلامی علی‌الظاهر ۵ مکتب / مذهب است. ولی خوارج از جمله اباضیه هم فقه خاص خود را ــ علاوه بر این ۵ مذهب ــ دارند. همین‌طور

---

[1] مقالهٔ «محنه» در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* پیشگفته. همچنین ← *تاریخ جمع قرآن کریم*، نوشتهٔ دکتر سیدمحمدرضا جلالی‌نایینی. (تهران، نشر نقره، ۱۳۶۵) ص ۲۶۰ به بعد. همچنین ← مقالهٔ «محنه» در *دایرةالمعارف فارسی*؛ نیز در *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی).

اسماعیلیه؛ تازه اسماعیلیه خود به چندین مکتب و فرقه اعم از کلامی و فقهی تقسیم می‌شوند. در خود شیعه هم زیدیه داریم، هم شش امامی، هم هفت امامی (که اسماعیلیه‌اند) هم هشت امامی (که واقفیه‌اند)، هم در عصر جدید شیخیه را داریم که خود به چند فرقه و مکتب تقسیم می‌شوند، و حال فرقه‌های بدعتگر و نوظهور چون بابیه و بهائیه و احمدیه/ قادیانیه (که البته این فرقهٔ اخیر ربط زیادی به شیعه ندارد) به کنار. اما در عصر خودمان مگر مکتب فرقان تفسیر قرآن ندارند، یا قرآن‌شناسان خبره‌ای چون بازرگان‌ها (پدر و پسر) یا خاندان شعار و از همه بحث انگیزتر مکتب تفسیری تفکیک (که با تأویل، برخلاف پیشینیان خود میانهٔ خوشی ندارند)، و مکتب پیروان آقای حلبی انجمن حجتیه و الی ماشاءالله. و باز مگر یک تقسیم‌بندی و شقاق کبیر به نام اخباریگری و اصولیگری در تاریخ اندیشهٔ دینی/ مذهبی شیعه نداریم؟

۳. **تفسیر علمی.** تفسیرهای علمی قدیم با علم و طبیعیات قدیمی صورت می‌گرفت و تفسیرهای علمی جدید، با علم جدید. در این‌جا یک تقسیم‌بندی اساسی وجود دارد. یک عده قرآن را اصل می‌گیرند و خواه و ناخواه علم را با آن تطبیق می‌دهند. یک عدهٔ دیگر علم را اصل می‌گیرند و قرآن را با آن تطبیق می‌دهند که نمونهٔ مشهور از این دست تکامل‌گرایی آقای دکتر یدالله سحابی است که آیات قرآن‌کریم را با آن وفق می‌دهد.

در این‌جا ممکن است در پاسخ ما بگویند درست به دلیل همین قرائت‌های مختلف و متخالف و جنگ هفت لشکر است که می‌گوییم باید همه تابع یک قرائت باشند. پاسخ ما قبلاً داده شده، تابع کدام قرائت باشند؟ و از سوی دیگر **کل حزب بمالدیهم فرحون** همه خود را بر حق و با خبر از «مرادالله» در برداشت و تفسیر و قرائت خود می‌دانند، و دیگران را بی‌خبر.

پاسخ دیگر ما این است که مسئلهٔ تعدد قرائت‌ها به شهادت تاریخ اندیشه و اعتقاد و فرهنگ اسلامی، ناگزیر است و چاره‌ناپذیر. یعنی تعدد و تنوع، بر وفق شهادت و گزارش تاریخ رخ داده و می‌دهد. اما این مسئلهٔ اصلی در مقالهٔ ما نیست، مسئلهٔ اصلی این بود آیا قرآن‌کریم همانند دیوان حافظ است که قرائت‌های مختلف بردارد/ بپذیرد، و پاسخ ما این است که بلی. هم نظراً همسانند و هم عملاً یعنی طبق عملکرد افراد و اقوام و مکاتب و مذاهب، این دو کتاب (باز برای آخرین بار تأکید می‌کنیم: قطع نظر از منشأ وحیانی و آسمانی قرآن و معجزه بودنش) محتمل‌القراآتند.

این‌که در میان این همه فرقه و تفرقه و مذهب و مکتب و روش و نگرش و قرائت کدام ناجیه و بر حق است و کدام بر باطل، از موضوع مقال و مقالهٔ ما خارج و سال‌ها و سده‌ها دربارهٔ آن یعنی تعیین مصداق قرائت صحیح یا اصحّ قراآت، بحث بوده است و خواهد بود. از سوی دیگر

این روان‌شناسی و انسان‌شناسی شگرف در قرآن کریم، شایان توجه و تأمل جدی است که می‌فرماید: **کل حزب بمالدیهم فرحون** (هر گروهی به آنچه دارند دلخوشند) (مؤمنون، ۵۳). یا می‌فرماید: **ولو شاءَ ربّک لجعل الناس امةً واحدة ولا یزالون مختلفین. الا من رَحِمَ رب ولذلک خلقهم**... (و اگر پروردگارت می‌خواست مردم را امت یگانه‌ای قرار می‌داد؛ ولی همچنان اختلاف می‌ورزند. مگر کسانی که خداوند [بر آنان] رحمت آورد؛ و برای همین آنان را آفریده است...) (هود، ۱۱۸ ـ ۱۱۹).

واقعاً باید دید که آن حدیث معروف نبوی که می‌فرماید: «**اختلاف علماء امّتی رحمة**» (اختلاف رأی و نظر علمی و فرهنگی در میان علمای امت من مایهٔ رحمت یا نشانهٔ رحمت است)، صحت سند و صدورش از چه قرار است؟

سخن آخر

آنچه به اجمال در این مقاله گفته شد، ناظر به *واقعیت* (یعنی توصیفی ـ تاریخی و رخداد تجربی) بود. اما چند کلمه‌ای هم ناظر به حقیقت (یعنی ارزش‌گذارانه) باید سخن گفت. واقعیت تاریخی آن است که چه در فهم قرآن کریم و احکام آن، و نیز متشابهات آن، انواع و اقسام قرائت‌ها [= تفسیرها/ تأویل‌ها = برداشت ها] صورت گرفته است. نیز در فهم خود *اسلام* یا رسالت اسلام چنان‌که یک ادعا/ برداشت/ قرائت این است که *اسلام* با نیروی شمشیر گسترش یافته و همچنان با پشتیبانی «نیروی شمشیر» (کنایه از هرگونه قدرت و اقتدار مادی و غیرفرهنگی) گسترش یا دوام می‌یابد. یک قرائت/ تفسیر/ برداشت این است که اسلام شریعت سهلهٔ سمحه، دینی آسان و آسانگیر است و محور و مدارش بر مدارا و جذب معنوی و جاذبهٔ فرهنگی ـ عقلی بوده است و هست و خواهد بود. یک قرائت دیگر میتواند ترکیبی از این دو باشد: اسلام دینی الهی است + گسترش برق‌آسا و جهانگیر آن متکی به نیروی (معنوی) مادی ـ اجتماعی است + دوام آن با دستاوردهای تمدنی و تمدن‌ساز و جاذبه و انقلاب اخلاقی و فرهنگی است. این از خود اسلام. در مورد کلام از اصل و ماهیتش که علم / فنی است روشنگر ابهامات و دافع شبهات، یا ابهام‌افزا و پدیدآورندهٔ شبهات، تا برسد به بحث‌ها و برداشت‌های درون رشته‌ای مانند بحث از قدیم یا حادث بودن قرآن یا جایز بودن/ نبودن رؤیت الهی. تا تعریف اسلام و ایمان و کفر و نفاق و فی‌المثل شأن مرتکب گناه کبیره چیست و صدها مسئلهٔ کلامی قدیم و جدید. ازمسائل جدید فی‌المثل در برخورد مسلمانی دینی، مسلمانی علمی، فی‌المثل نظریهٔ تکامل داروینی که با قول

به آفرینش الهی قابل جمع نیست (اما برداشت بسیاری از دین‌پژوهان و نیز بنده به عنوان شاگرد و دانشجوی رشتهٔ دین‌پژوهی این است که می‌توان قول به تکامل را اگر از مسلمات غیرقابل انکار علمی بوده یا چند تفسیره نباشد، با قول به آفرینش جمع‌کرد. چنان‌که در حوزهٔ دین‌پژوهی مسیحی و نیز اصلاح‌گرایان و تجددگرایان اسلامی نظیر آثار و آرای استاد دکتر یدالله سحابی. و احتمالاً شادروانان آیت‌الله طالقانی یا مطهری یا بازرگان، سخن از جمع بین این دو نظریه آمده است. به این معنی که آری تکامل واقعیت دارد و آفرینش الهی نیز درعین واقعیت، اجمال و تفصیل دارد. یعنی فهم جهانی، هم با اراده و امر تکوینی و ایجادی (کن‌فیکون) الهی وفاق دارد و هم سیر و صیرورت تکاملی. و به هر حال موضوع و پرونده باز است. و برداشت‌های قرآنی تازه عرضه می‌شود. در اصل عرفان هم، یعنی این‌که آیا ماسوی‌الله آفریدهٔ خداوندند و یا فیض و صدور و تجلیلات و مظاهر او، و فقط یک هستی بسیط با تجلیات نامتناهی داریم؛ و مسئلهٔ برخورد این برداشت اصلی طریقت با شریعت تا برسد به مسائل درون عرفانی. و نیز بحث و برداشت دربارهٔ اصل فقه تا مسائل درون فقهی، تا برخوردهایی از قبیل اصولیگری/ اخباریگری، فقه سنتی/ پویا، مسئلهٔ عرف‌گرایی [= سکولاریزم]، و ترکیب فقه با حقوق. و لزوم یا عدم لزوم توجه به قوانین جدید به ویژه کیفری، یا حتی قوانین خانواده (مسئلهٔ طلاق، روزآمدسازی مهریه، مسئلهٔ حق طلاق زنان) تا مسائل مهم دیگری چون سرمایه‌داری و حد آن. تسرّی دادن زکات به درآمدهای دیگر و بررسی امکان و چگونگی علمی حذف ربا و صدها و بلکه هزارها مسئلهٔ دیگر، لاجرم آراء و نظریه‌های فردی یا فرقه‌ای (مکتبی) به بار می‌آورد. مهم این است که در این زمینه‌ها و نیز ده‌ها زمینهٔ دیگر که طرح نشد مانند حدود و اقامه یا تعطیل یا تبدیل آن‌ها، مسئلهٔ حجاب، مسائل مربوط به هنر از حل یا حرمت خود موسیقی (و حد تشخیص موسیقی روا از ناروا، تا جزئیات دیگر) مدام برداشت‌هایی در مجامع علمی یا سازمان‌های ذی‌ربط یا لااقل در رسانه‌ها مطرح می‌گردد.

اما هر قرائت/ تفسیر/ برداشت/ نظر/ نظریه‌ای به صرف مطرح شدن، و قبل از ارزیابی و کارشناسی علمی، با آنکه واقعیت دارد، حقیقت و حقانیت ندارد. و باید عقلا و علمای هر رشته بحث و فحص کنند و رأی و نظر دهند.

گفتنی است که اختلاف‌نظرها و نظریه‌ها، فقط در حوزهٔ دین و مذهب نیست، در زمینهٔ علم و هنر و اخلاق که استقلال معرفت‌شناختی از دین دارند، هم به همان فراوانی و حدّت و شدت از قرن‌ها پیش تاکنون وجود داشته است. تا چه رسد به مکتب‌های سیاسی و ایدئولوژی / یک و

احزاب. به نظر می‌رسد هر قرائتی فردی اگر فرقه‌ای (جمعی‌تر) یا مکتبی‌تر شود، بهتر و احتمال حقیقت داشتن و حقانیت یافتن آن بیشتر می‌شود. و اگر علاوه بر آن و در همان جهت بین‌الفرقه‌ای / بین‌المکاتبی شود و در نهایت با افق فرهنگ زمانه و بینش و دانش عصری همراه‌تر و هماهنگ‌تر شود، چه بهتر. یعنی باید جهت و سیر طبیعی قرائت‌های تک‌افتادهٔ فردی به سوی وفاق و اجماع (لااقل عصری) باشد. گاه نیز اجماع و اکثریت یگانه و فراگیر نظراً یا عملاً حاصل نمی‌شود که باید با احتیاط به تعدد و تنوع برداشت‌ها و قراآت و نظریات (= پلورالیسم) گرایش یافت، یا به آن رضا داد. تا حقیقت یا حقایق همه‌پذیر و فراگیر(تر) فرصت ظهور پیدا کند.

تفسیر قرآن کریم

لااکراه فی‌الدین

این یک عبارت معروف قرآنی است و آغازِ بخش دوم «آیةالکرسی» است. بعضی از محققان، به‌ویژه اهل سنت، برآنند که آیةالکرسی ــ که حضرت رسول(ص) آن را در جنب و همانند آیهٔ نور و آیات آخر سورهٔ حشر، دربارهٔ اسماءالحسنی، جزو مهم‌ترین آیات قرآنی شمرده‌اند ــ فقط آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره است که با **اللّهلااله‌َ اِلّا هوالحیُّ القیّوم** آغاز شده و به **وهوالعلی العظیم** ختم می‌شود. اما بعضی دیگر، به‌ویژه شیعه، دو آیهٔ دیگر را هم که نوعی همانندی و همطرازی با هم دارند و خوشه‌وار به هم پیوستگی دارند (چون بیشترینهٔ وحی به صورت خوشه‌ای، ۳ تا ۵ آیه با هم نازل می‌شده است و فقط سوره‌های کوچک یکباره نازل شده) جزو آیةالکرسی می‌دانند. آغاز آیهٔ بعدی همین **لا اکراهَ فی‌الدین** و پایان آن **واللّه‌سمیعٌ عَلیم** است. (آیهٔ ۲۵۶ بقره). آغاز آیهٔ بعدی **اللّهُ ولیُّ‌الذین آمنوا** و پایان آن **هم فیها خالدون** [آنان/ دوزخیان در آن‌جا/ دوزخ جاویداند] است. این‌که در عرف محاورهٔ فارسی در جنب ده‌ها تعبیر متّخذ و مقتبس از قرآن کریم،[1] این تعبیر هم هست که می‌گویند فلان کار یا بهمان کار را تا **فیهاخالدون**/ تا فیها خالدونش رفت/ انجام داد یا «لازم نیست داستان را تا **فیها خالدون**/نش تعریف کنی» از همین سرچشمه آب می‌خورد. یعنی حاکی از این است که طرف/ مخاطب دارد مسئله را طول و تفصیل می‌دهد. و به تعبیر علمی اشارهٔ دورادور، ولی واقعی به این نظریه دارد که سخنگو قائل به سه آیه‌ای بودن آیةالکرسی است که به **فیها خالدون** منتهی می‌شود. هرچه هست این آیه عبارت قرآنی معنای سهل و ممتنع دارد. یعنی در نظر اول، همه، حتی کسانی که چندان عربی

---

۱. برای تفصیل در این باب ← «اصطلاحات قرآنی در محاورهٔ فارسی»، نوشتهٔ بهاءالدین خرّمشاهی، در قرآن‌پژوهی (تهران، چاپ سوم، نشر ناهید، ۱۳۷۶).

نمی‌دانند، تصور می‌کنند که معنای آن را ـ و طبعاً آن را تک معنایی می‌انگارند ـ درمی‌یابند. و به خاطرشان خطور نمی‌کند، که چگونه ممکن است قرآن کریم با این همه تأکید و تصریح که در امر ایمان آوردن و اسلام آوردن (و این دو با هم فرق مهمی دارند که در دنبالهٔ بحث خواهد آمد) دارد و از نظر عملی، یعنی تاریخی ـ تجربی هم بیش از سی ـ چهل غزوه به فرمان خداوند ـ که تصریحاتی در این باب در قرآن کریم وجود دارد ـ یا صلاحدید رسول‌الله(ص) (و همواره با مشاوره با خواص اصحاب) به راه افتاده است که جز در یکی ـ دو فقره غالباً پیروزی با مسلمانان بوده است، قائل به اختیار در این امر دین باشد. پس ملاحظه می‌کنیم، تفسیر آیه یک وجهی و آسان نیست. نگارنده، در توضیحاتی که در ذیل صفحات، در ترجمهٔ خود از قرآن کریم (قطع رحلی بزرگ) آورده است، دربارهٔ این هم، ناچار به خاطر کمبود جا به ایجاز و اختصار، جان کلام و دو نظرگاه عمده را مطرح ساخته است. باری در آن صفحه/ نیم صفحه چون بحث اصلی راجع به آیةالکرسی است، ناگزیر، بحث مربوط به **لااکراهَ فی الدین** فقط در هفت سطر و از این قرار است: «شأن نزول‌هایی برای این آیه یاد شده ولی تأثیری در فهم بهتر آن ندارد. زیرا طبق قاعدهٔ معروف [تفسیری/ اصول فقهی]، خاص بودن (سبب / شأن نزول)، مانع عام بودن معنی نمی‌شود. بیان آیه محتمل نفی [= جمله/عبارت/تعبیر خبری منفی]، و نهی [= جمله/ عبارت/ تعبیر انشایی منفی، و در واقع «امر منفی»] است. [و اگر گفته شود صیغهٔ نهی با نفی از نظر زبانی و دستورزبانی فرق دارد، و ظاهر این عبارت قرآنی **لااکراهَ فی‌الدین** خبری منفی یعنی نفی است، در پاسخ می‌گوییم، طبق یک قاعدهٔزبانی ـ ادبی (بَلاغی)، در زبان عادی و ادبی عربی، و نیز فارسی، این الگو و عملکرد وجود دارد که جمله/ عبارت انشایی در جامهٔ جمله/ عبارت خبری، و نیز گاهی «نهی»، و به هیئت «نفی» بیان می‌شود. و در قرآن کریم نمونه و کاربرد فراوان دارد].[۱]

۱. **نفی**، که زمخشری و اغلب معتزله آن را انتخاب کرده‌اند. یعنی خداوند، امر ایمان را بر اجبار و

---

۱. از جمله در این آیات: «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین...» (بقره، ۲۳۳)؛ «والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً...» (بقره، ۲۳۴)؛ «الرجال قوّامون علی‌النساء...» (نساء، ۲۴. برای دلایل آن ← قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی، ذیل آیه)؛ اصولاً اغلب آیات ارث به صورت خبری است که مراد از آن انشا است. از جمله: «للرجال نصیب مماترک الوالدان و الاقربون» (نساء،۷)؛ و آیهٔ مشهور: «فللذکر مثل حظّ‌الانثیین» (نساء، ۱۷۶) و نیز آیهٔ معروف «لا یمسّه الّا المطهَّرون» (واقعه، ۷۹). به نظر نگارنده نمونه‌های این گونه کاربرد در سراسر قرآن کریم ـ به‌ویژه در آیات‌الاحکام ـ از صد مورد متجاوز است. در فقه هم خطبهٔ عقد ازدواج و بسیاری معاملات به صیغهٔ خبری با قصد انشاء است. و در اغلب زبان‌های بشری هم سابقه و کاربرد دارد. چنانکه حافظ می‌گوید: آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است/ با دوستان مروت، با دشمنان مدارا [یعنی باید با دوستان مروت کنی و با دشمنان مدارا].

اکراه و وادارکردن ننهاده است، بلکه بر تمکین و اختیار نهاده است. چنانکه در جای دیگر فرموده است: «اگر پروردگارت می‌خواست همهٔ کسانی که در روی زمین هستند ایمان می‌آوردند، پس آیا مردم را وامی‌داری (اکراه می‌کنی) که مؤمن شوند» (یونس، ۹۹). بعضی گفته‌اند حکم این آیه به آیات قتال و آیة‌السیف (توبه، ۵) نسخ شده است. ولی بسیاری از مفسران از جمله علامه طباطبایی، برآنند که چون تعلیل به آشکار شدن راه (رشد) از بی‌راهه (غَی) گردیده است، آیات قتال آن را نسخ نمی‌کند. ۲. **نهی**. کسی را بر اسلام آوردن اجبار نکنید، زیرا ایمان اجباری اعتبار ندارد، بلکه کفر اجباری هم اعتبار ندارد (آیهٔ تقیّه، نحل، ۱۰۶) و از اهل کتاب باید جزیه گرفت».[۱]

امین‌الاسلام طبرسی دربارهٔ این عبارت چنین آورده است: «پس از بیان اختلاف امم و این‌که اگر خداوند می‌خواست آنان را به اکراه/ اجبار به راه دین و دیانت می‌آورد، دین حقّ و توحید را روشن می‌سازد. سپس به دنبال آن می‌فرماید که حق آشکار شده است، و بنده / انسان مخیّر است و اکراهی درکار نیست؛ و دربارهٔ «لااکراه فی‌الدین» چند قول است:

۱. این‌که دربارهٔ اهل کتاب است، به‌ویژه کسانی که از آن‌ها جزیه گرفته می‌شود [مانند یهودیان، مسیحیان، مجوسیان](این قول حسن [بصری] و قتاده و ضحاک است).

۲. این‌که دربارهٔ همهٔ کفّار است. [در همین‌جا گفتنی است که شرک/کفر و مشرک/کافر اگرچه گاهی در قرآن کریم و عرف علمای کلام و حتی عرف عادی دیروز و امروز مترادف به کار می‌رود، ولی از منظر تدقیق فنی و اصطلاح‌شناسی کلامی با هم فرق دارد. کافر به غیرمسلمانان که اهل کتابند، اطلاق می‌شود، اعم از حربی که با اسلام می‌ستیزند/ می‌جنگند، یا ذمّی، یعنی اهل کتابی که با اسلام سازگاری و همزیستی مسالمت‌آمیز، بر وفق عهد و ذمه (پیمان) دارند و جزیهٔ تعیین‌شده از سوی حاکم/ حکومت اسلامی را می‌پردازند. پس کفر، در این‌جا به معنای نپذیرفتن دین اسلام است، چه به جنگ و چه به صلح، اما همراه با اعتقاد به مبدأ و معاد است. یعنی کافر اصطلاحی =کافر کتابی (اهل کتاب) موحّد و مؤمن هست ولی مسلم/ مسلمان نیست. اما شرک یعنی یا انکار وجود خداوند یا قول به تعدد آلهه/ ایزدان یا بت‌پرستی. پس مشرکان (از جمله مشرکان قریش و مکه قبل و بعد از ظهور اسلام) وجه اشتراک عقیدتی با اسلام و ایمان و مسلمانان ومؤمنان ندارند، و شرک به تصریح مکرّر قرآن‌کریم گناه (کبیره) نابخشودنی

---

۱. ← قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی (تهران، چاپ سوم، نیلوفر ـ جامی دوستان، ۱۳۷۶) قطع رحلی، ذیل تفسیر آیه.

است.] سپس نسخ شده است (و این قول سُدی و دیگران است).

۳. مراد این است که به کسی یا کسانی که بعد از جنگ اسلام می‌آورند، مگویید که به اکراه و اجبار وارد دیانت اسلام شده‌اید. زیرا بعد از جنگ، رضایت قلبی یافته‌اند و اسلامشان درست است و مجبور [به مسلمانی] نیستند/ مسلمانی اجباری ندارند (قول زجّاج).

۴. این آیه دربارهٔ گروه/ قومی خاص از انصار نازل شده است (چنانکه از ابن‌عباس نقل کرده‌اند).

۵. مراد این است که در دین/ دیانت، اکراه/ اجباری از جانب خداوند نیست و بنده/ انسان در آن مخیّر است. چراکه آنچه دین حقیقی است، کار دل [از افعال قلوب] است، آنگاه که نظر به وجوب آن [دینداری] انجام می‌گیرد. اما چیزی که به اکراه و اجبار صورت می‌گیرد، نظیر بر زبان آوردن/ اظهار شهادتین [اعلام و اظهار ایمان به وجود و وحدانیت خداوند و نبوت پیامبر اسلام(ص)]، حقیقتاً دین/ دیانت [یا حقیقت دین] نیست، همچنان که اگر کسی را مجبور به اظهار کفر/ گفتن کلمات کفرآمیز کنند، کافر شمرده نمی‌شود. [چنانکه نص آیهٔ تقیّه = آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ نحل تصریح دارد]. و مراد از «دین» معلوم و آن اسلام و دین الهی خداپسند است».[۱]

آنچه از گفتهٔ طبرسی نقل شد، عمدتاً متخذ از مهم‌ترین و اصلی‌ترین منبع تفسیری او، یعنی تفسیر *تبیان* شیخ طوسی است. و چنان است که گویی ما قول هر دوی این بزرگواران را نقل کرده‌ایم، وتفاوتشان، در حد تغییر و تفاوت سادهٔ بعضی عبارات و تعابیر است، ولی از نظر تقسیم‌بندی و از نظر معنایی یکسان است.

به قول زمخشری اشاره شد، ولی بهتر است ترجمهٔ دقیق و کامل تفسیر او را از این عبارت بیاوریم: «لااکراهَ فی‌الدین یعنی خداوند امر ایمان را بر اجبار و قسر [= زور/ فشار] قرار نداده است، بلکه بر تمکین [= تسلیم و رضای قلبی] و اختیار نهاده است؛ و قول دیگر خداوند که «و اگر پروردگارت می‌خواست همهٔ کسانی که در روی زمین هستند. ایمان می‌آوردند، پس آیا مردم را وامی‌داری (اکراه می‌کنی) که مؤمن شوند؟» [سورهٔ یونس،]۹۹، یعنی اگر می‌خواست آنان را وادار به ایمان می‌کرد، ولی چنین نکرد، و بنای کار را بر اختیار نهاد».[۲]

---

۱. *مجمع البیان فی‌تفسیر القرآن*، تألیف ابوعلی فضل‌بن‌الحسن‌الطبرسی، وقف علی تصحیحه و التعلیق علیه الحاج السیّد هاشم الرسولی المحلاتی، ۱۰ ج در ۵ مجلد (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق / ۱۳۳۹ ش)، ج ۱، ذیل تفسیر آیه.

۲. ← *الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل*... للامام محمودبن عمرالزمخشری، رتّبه و ضبطه و صحّحه مصطفی حسین احمد، ۴ ج (بیروت، دارالکتاب‌العربی، بدون تاریخ)، ج ۱، ذیل تفسیر آیه.

قول ابوالفتوح رازی، بسیار روشنگراست، زیرا مشتمل بر بیان چند شأن نزول است که نمی‌توان به‌کلی به آن‌ها بی‌توجه بود. و با آنکه نمی‌توان از آن‌ها، چون منقولاتند، و متعددند (و همین به تردید و شبهۀ محقق دامن می‌زند)، استنتاج و به آن‌ها استناد نهایی‌کرد، ولی خالی از فایده نیست:

«**لااکراهَ فی‌الدین**، مجاهد گفت آیت در مرد[ی] انصاری آمد که غلامی سیاه داشت. او را صُبَیح گفتند، او را اکراه می‌کرد بر اسلام. سُدّی گفت: در حقّ مردی انصاری آمد که او را ابوالحُصَین گفتند، او دو پسر داشت. جماعتی از بازرگانان از شام به مدینه آمدند و آن پسرانِ او را دعوت‌کردند با [= به] ترسایی. ترسا [= مسیحی] شدند و با ایشان برفتند. او به نزدیک رسول آمد و گفت: یا رسول‌اللّٰه، کسی از عقب ایشان بفرست و ایشان را بازآر و زجر [= نهی]کن تا [با] مسلمانی آیند. خدای تعالی این آیت بفرستاد: **لا اکراهَ فی‌الدین**. آن مرد انصاری را خوش نیامد و در دلش از رسول خدای چیزی بود، آیت آمد: **فلا و ربّک لایؤمنون حتّیٰ یُحَکّموکَ فیما شَجَرَ بینهم** الآیة [چنین نیست و سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند مگر در اختلافی که دارند تو را داور کنند]. و این پیش از آیت قتال بود، آن گه این آیت به سورۀ برائت [= توبه] منسوخ شد، فی قول ابنِ مسعودٍ و ابن‌زیدٍ. و دیگر مفسران گفتند: آیت منسوخ نیست.

سعید جُبیر گفت از عبداللّٰه عبّاس که: در انصاریان چون زنی بودی که او را فرزند بنماندی [= فرزندانش در کودکی مردند]، او گفتی بر سبیل نذر [= نذرکرد] که: اگر مرا فرزندی بماند به جهودانش دهم، و این پیش [از] اسلام بود. چون اسلام پدید آمد، از اینان جماعتی در بنی‌النضیر [= یهودیان ساکن پیرامون مدینه] بودند. چون خدای تعالی جلا [= تبعید/ جلای وطن] برایشان نوشت که بروند و خان‌ومان را رها کنند، انصاریان گفتند: یا رسول‌اللّٰه! فرزندان و برادران مااند [یعنی نباید همراه یهودیان به تبعید روند]؛ خدای تعالی این آیه فرستاد: **لااکراهَ فی‌الدین**. رسول ــ علیه‌السلام ــ گفت: خدای تعالیٰ ایشان را مخیّر بکرد، اگر مسلمانی خواهند این‌جا باشند، اگر جهودی خواهند با ایشان بروند.

قتاده و عطا و ضحّاک و ابورَوق و واقدی گفتند مراد آن است: **لااکراهَ فی‌الدینِ بعدَ اسلامِ العرب**، برای آنکه عرب امتی بودند امّی، ایشان را کتاب نبود، خدای تعالیٰ رسول را ــ علیه‌السلام ــ فرمود که: از عرب قبول مکن الّا اسلام، یا تیغ فرود آر بر ایشان. اهل کتاب را حکمی دیگر نهاد و آن جزیه بود، گفت: اینان را اکراه مکن بعد قبول جزیه، یا ایمان آرند یا جزیه دهند.

و اقوالی دیگر گفتند در سبب نزول آیت متقارب المعنی، و مرجع [یعنی حاصل و بازگشت همه] با این است که ما گفتیم».[۱]

ابوالفتوح سپس قول/ معنای متفاوتی، از قول زجاج از بزرگان نحوی قرآن‌شناس (۲۴۱ـ۳۱۱ق) نقل می‌کند که در بحث ما و فهم معنای عبارت مورد بحث، حائز اهمیت است. حاصل سخن او ــ که شواهدی از نثر و نظم دارد ــ این است که «اکراه‌کردن کسی» یعنی به او نسبت دادن کُرْه [= نادلخواهی/کراهت و همان اکراه به معنای لازم این کلمه در فارسی که حافظ گوید: در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست]. و سپس می‌نویسد: «و معنی آن است که: آن را که در اسلام آید، مگوی تو مُکرَهی، ایمانِ اکراه [= از روی ناچاری و شکست و درماندگی] آوردی، او را نسبت مکن با اکراه، کماقال تعالی: ولاتقولوا لمن القی الیکم السلام لستَ مؤمناً تبتغون عَرَضَ الحیوٰةالدنیا. [و به کسی که با شما از در تسلیم (و اسلام) وارد شده است مگویید که مؤمن نیستی، تا بدین‌وسیله بهرهٔ زندگانی دنیوی ببرید.] (نساء، ۹۴).

امام فخر رازی هم، چنان‌که به او ایراد گرفته‌اند، اقوال و آرای مخالفانش، و در این‌جا معتزله را بسیار شیوا و معقول بیان می‌کند، می‌نویسد: «در تأویل آیه چند وجه است. نخست که قول ابی‌مسلم [بحر اصفهانی] و قفّال است و همخوانی تام و تمام با اصول فکری - عقیدتی معتزله دارد، این است که خداوند تعالی، کار ایمان را بر مبنای اجبار و قسر ننهاده است، بلکه بر تمکن [قبول خاطر و تسلیم] و اختیار نهاده است. سپس قفّال چنین احتجاج می‌کند که همین نکته، مراد اصلی است چراکه خداوند چون دلایل توحید را به روشن‌ترین وجهی بیان فرمود که هیچ عذر و بهانه‌ای باقی نماند، لذا بعد از روشنگری این دلایل، دیگر برای کافر عذر باقی نمی‌ماند، مگر آنکه به ایمان آوردن مجبورش کنند. و این امر در دنیا که سرای آزمایش است، جایز نیست؛ زیرا وقتی قهر و اکراه به میان آید معنای آزمایش و امتحان از بین می‌رود. و نظیر این امر، قول دیگر خداوند است که می‌فرماید: فمن شاءَ فلیؤمن و من شاءَ فلیکفر. (پس هر کس که خواهد ایمان بیاورد؛ و هر کس که خواهد کفر ورزد). (کهف، ۲۹). و نیز سخن اوست در سورهٔ دیگر: ولو شاءَ ربّک لآمن من فی‌الارض کلّهم جمیعاً أفانت تکره الناس حتّیٰ یکونوا مؤمنین (ترجمه‌اش گذشت). و نیز در سورهٔ شعراء می‌فرماید: **لعلّک باخعٌ نفسک الّا یکونوا مؤمنین، ان نشأ نُنزّل علیهم من‌السماء آیةً فظلّت اعناقهم لها خاضعین** (چه‌بسا تو جانت را می‌فرسایی که چرا

۱. ← *روض‌الجنان و رَوح‌الجنان فی‌تفسیرالقرآن*. تألیف حسین‌بن علی‌بن محمّدبن احمد خزاعی نیشابوری = ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقّی و دکتر مهدی ناصح، ۲۰ج (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ـ۱۳۷۵)، ج ۳، ذیل تفسیر آیه.

[مشرکان] مؤمن نمی‌شوند» (شعرا، ۳ و ۴). و چیزی که مؤیّد این قول و برداشت است این است که خداوند تعالی بعد از این آیه/عبارت می‌فرماید: قدتبیّن الرشد من الغیّ (چراکه راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است). یعنی دلایل آشکار شده و نشانه‌های روشنگر (بیّنات) به میان آمده است. و پس از این دیگر جز راه اجبار و الجاء و اکراه باقی نمی‌ماند و این هم منافی تکلیف است. قول دوم در تأویل آیه: اکراه عبارت از این است که مسلمان به کافر بگوید یا ایمان می‌آوری یا می‌کشمت، و سخن خداوند (**لااکراهَ فی‌الدین**) در حق اهل کتاب و در حق مجوس چنین است که اگر قبول جزیه کنند، [تهدید به] قتل در مورد آنها منتفی می‌شود، و دربارهٔ سایر کفّار اگر به آیین یهودیت یا نصرانیت درآیند، فقها در موردشان اختلاف رأی و نظر دارند. بعضی گفته‌اند باز هم این حکم در حق ایشان صادق است و بدین ترتیب چون قبول جزیه کنند، مسئلهٔ قتل منتفی می‌گردد، و بر وفق نظرگاه اینان، سخن خداوند لااکراهَ فی‌الدین فراگیر همهٔ کفّار است. و بعضی از فقها گویند سایر کفّار چون یهودی یا نصرانی شوند بر آن پایدار نمی‌مانند/ و بر آن پایدار نمانند، لذا طبق قول خداوند اکراه در حقشان معنی و مورد پیدا می‌کند؛ و این سخن خداوند خاص اهل کتاب است. قول سوم در تأویل آیه این است که: به کسی که پس از جنگ [و مغلوب شدن] داخل اسلام گردیده مگویید که اجباراً و از روی ناچاری اسلام آورده‌ای، چراکه پس از جنگ، به آن (ایمان) راضی شده و اسلام او درست است و مجبور به شمار نمی‌آید. معنای این قول این است که به آنان نسبت اکراه و اجبار ندهید؛ و نظیر آن سخن دیگر خداوند است که: **ولاتقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمناً** (ترجمه‌اش گذشت).

سرجمع اقوال پیشینیان در همین حدود و همین سخنان است که غالباً هم قابل قبول و روشن و روشنگر است. اما خوب است به اقوال چند تن از قرآن‌شناسان عصر جدید هم توجه کنیم.

در برگزیدهٔ تفسیر نمونه (تألیف جمعی از فضلای قرآن‌شناس حوزهٔ علمیهٔ قم زیرنظر آیت‌الله مکارم‌شیرازی، و تلخیص ۵ جلدی به کوشش احمدعلی بابایی) هم شأن نزولی برای این آیه/ عبارت قرآنی یاد شده‌که همان شأن نزولی است که از *تفسیر ابوالفتوح رازی* نقل کردیم، سپس چنین آمده است: «آیةالکرسی در واقع مجموعه‌ای از توحید و صفات جمال و جلال خدا بود که اساس دین را تشکیل می‌دهد؛ و چون در تمام مراحل با دلایل عقل قابل استدلال است و نیازی به اجبار و اکراه نیست، در این آیه می‌فرماید: در قبول دین هیچ اکراهی نیست (زیرا) راه درست از بیراهه آشکار شده است... این آیه پاسخ دندان‌شکنی است به آنها که تصوّر می‌کنند

اسلام در بعضی از موارد جنبهٔ تحمیلی و اجباری داشته و با زور و شمشیر و قدرت نظامی پیش رفته است.[۱]

شادروان محمدجواد مغنیه درتفسیر گران‌سنگ *التفسیرالکاشف* خود بحث مستوفایی در این‌باره کرده است و ترجمهٔ ملخّص سخنان او از این قرار است: از توجه به معنای این کلمه کلام، حتی قطع نظر از سیاق درمی‌یابیم که خداوند حکمی که در آن شائبه‌ای از اکراه باشد، مقرر نفرموده است. و اقوال و افعال مجبورانه و اکراه‌آمیز انسان، چه در دنیا و چه در آخرت، اعتباری ندارد. عبارت بعدی **قد تبیّن الرشد من الغیّ** که بیان علت/ دلیل عدم اکراه است نشان می‌دهد که در این جا «فی» [در فی‌الدین] به معنی «علی» است یعنی مراد از اکراهی در پذیرفتن دین نیست برابر است با: اکراهی بر پذیراندن/ قبولاندن دین نیست/ نباید باشد. نمونه‌ای از کاربرد «فی» به‌جا و به معنای «علی» در آیهٔ ۷۱ سورهٔ طه دیده می‌شود. و حاصل معنی این است که اسلام به ضرب زور بر کسی تحمیل نمی‌شود، و اگر الزامی درکار باشد، استفاده از حجت و برهان در برابر منکران است. (نیز ← آیات ۲۹ سورهٔ کهف، ۹۹ سورهٔ یونس). اگر بگویند کار و بار دین امری قلبی است مانند تصورات ذهنی، و اکراه در جایی معنی دارد که امکان صدور قول یا فعلی از ناحیهٔ ارادهٔ قائل یا فاعل در میان باشد، لذا نهی از اکراه در این جا چه وجهی دارد؟ در پاسخ گوییم که صیغه و ساختار این عبارت (لااکراهَ فی‌الدین) اخباری/ خبری است. و اگر مراد از آن، خبر باشد اصولاً جایی برای سؤال نمی‌ماند. زیرا معنایش چنین می‌شود که دین همانا اعتقاد است، و منوط به قانع شدن و قبول خاطر است که اکراه را در آن راهی نیست. اما اگر مراد انشاء و نهی باشد.

[چنانکه پیشتر هم اشاره شد و در قرآن‌کریم و زبان‌های طبیعی بشری هم سابقه و کاربرد دارد] معنایش در نهایت این می‌شود که ای مسلمانان هیچ‌کس را به گفتن **لااله الاّاللّه، محمدٌ رسول‌اللّه** مجبور نکنید، زیرا دلایل و شواهد [معقول و مقبول] کافی در زمینهٔ توحید و نبوت وجود دارد.

اما از این پاسخ، خود سؤال جدیدی پدید می‌آید و آن این است که این برداشت با قول معروف حضرت رسول(ص) که فرموده‌اند: «مأمور شده‌ام که با مردم [مشرکان/ منکران] کارزار کنم تا بگویند لااله الاّ اللّه و چون گفتند جان و مالشان از جانب من در امان است، قابل جمع نیست، اما پاسخ آن این است که اسلام قتال [=کارزار/ جهاد] را به دلایلی مجاز شمرده است، از جمله:

---

۱. ← برگزیدهٔ تفسیر نمونه زیر نظر استاد محقق آیة‌اللّه مکارم‌شیرازی، تنظیم و تحقیق احمدعلی بابایی، ۵ ج (تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۶ ش)، ج ۱، ذیل تفسیر آیه.

الف) دفاع و صیانت نفس. چنان‌که خداوند در قرآن فرموده است: «و با کسانی که با شما آغاز کارزار می‌کنند در راه خداکارزار کنید، ولی ستمکار [و آغازگر] نباشید چراکه خداوند ستمکاران را دوست ندارد». (بقره، ۱۹۰).

ب) کارزار در مقابله با بغی [= شورش / خروج]، چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم در افتند، میان آنان سازش دهید، و اگر یکی از آن‌ها بر دیگری تعدّی کرد، پس با آنکه تعدّی پیشه کرده است کارزار کنید، تا آنکه به سوی امر الهی باز آید...». (حجرات، ۹).

پ) اظهار اسلام، ولو به زبان از جانب معاندانِ اسلام و مسلمانان، به جهت مصلحتی که به بشریت بازمی‌گردد، و نه فقط مسلمانان. و درک و اعلام این مصلحت با [امام] معصوم یا نایب اوست، یعنی حاکم مجتهد عادل. و بنابراین برداشت، معنای آن حدیث چنین می‌شود که «من یا جانشینم با مردم [مشرکان و منکران] از آن جهت کارزار می‌کنم که مصلحتی [عام و تام] و انسانی، قتال / جهاد / کارزار را در راه اعلای کلمهٔ لااله‌الاّاللّه ایجاب کند، و در غیر این صورت، برای هیچ‌کس جایز نیست که مردم [مشرکان / معاندان / مخالفان / منکران] را به گفتن لااله‌الاّاللّه مجبور کند...»[1]

دکتر وهبه زُحَیلی صاحب تفسیر کلان *المنیر*، و موسوعهٔ فقهی (بر وفق پنج مذهب اسلامی)، بحث مفصّل روشنگری دربارهٔ این آیه / عبارت قرآنی دارد. از جمله می‌نویسد: «و این آیه روشن‌ترین دلیل بر بطلان پندار کسانی است که پنداشته‌اند دعوت اسلام بر شمشیر [جنگ و فتوحات] استوار بوده است. چراکه مسلمانان قبل از هجرت قادر به هماوردی با کفّار و مجبورسازی آنان نبودند، و پس از آنکه نیرو گرفتند [در مدینه و طبعاً پس از هجرت]، و در طی قرون بعدی هم کسی را مجبور به اسلام آوردن نکردند. حال آنکه پیروان آیین‌های دیگر از جمله نصاری، چنین کاری می‌کردند. و این آیه در اوایل سال چهارم هجری که مسلمانان شوکت و قدرت داشتند، نازل شده است. و مسلمانان هرگز جز برای دفع ستمگری و برقراری زمینهٔ آزادی انتخاب دین و مقابله با قدرت‌های حاکم ظالم که نمی‌گذاشتند مسلمانان به حق و تکلیف خود در نشر دعوت اسلامی و گسترش توحید و اسلام در چهار گوشهٔ عالم بپردازند، مجبور به جنگ یا جهاد نبودند. به این دلیل که اهل پیمان بستن و صلح در قبال اخذ جزیه، ومخیّر نهادن دشمن بین این شیوه‌ها [ی مسالمت‌جویانه و جنگ] بودند...»[2]

---

۱. ← *التفسیرالکاشف*، تألیف محمدجواد مغنیّه (بیروت، دارالعلم للملایین، طبع سوم، ۱۹۸۱)، ج ۱، ذیل تفسیر آیه.

۲. ← *التفسیرالمنیر*، تألیف وهبةالزحیلی (بیروت، دارالفکرالمعاصر؛ دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م)، ج ۳، ←

دکتر محمود ایوب، قرآن‌شناس و مفسر قرآن به انگلیسی، صاحب اثر چندجلدی (به انگلیسی) به نام «قرآن و مفسّرانش» نیز به تفصیل دربارهٔ **لاٰاکراهَ فی‌الدین** بحث و شأن نزول‌های پیش‌گفته و احادیث تفسیری و آرای مفسران بزرگی چون ابن‌عباس و مجاهد و طبری و زمخشری رازی و ابن‌کثیر و در نهایت سیدقطب را نقل و ترجمه‌کرده است که در عین جامعیت، متضمن حرف ناگفته‌ای نیست.[۱]

محمداسد از مترجمان کاردان و نامدار قرآن کریم به انگلیسی که ترجمه‌اش دارای حواشی کوتاه و روشنگری در حل مشکلات لفظی و معنایی قرآن است، در پایان شرحی که بر این آیه/ عبارت قرآنی نوشته است، آورده است که اجماعی بین فقهای اسلام [لابد فریقین] است که اجبار و اکراه بر اسلام آوردن، نه فقط روا نیست، بلکه گناه است. و این دافع سفسطهٔ کسانی است که می‌گویند اسلام به غیرمسلمانان اجبار می‌کرد که یا دل به اسلام بنهید یا سر به شمشیر...[۲]

و حسن ختام نقل اقوال مفسران جدید را، سخن شادروان استاد علامه طباطبایی ــ اعلی‌اللّهُ مقامَه ــ قرار می‌دهیم. ایشان دو صفحهٔ نغز پرمغز در شرح این آیه/ عبارت آورده که بخش آخر آن را از متن عربی این تفسیر ارجمند، ترجمه و نقل می‌کنیم:

«... و این یکی از آیات روشنگر این نکته است که اسلام بر شمشیر و [جنگ و] خونریزی استوار نبوده است. و هرگز کاربرد اکراه و زور را روا نشمرده و این برخلاف پندار عده‌ای از پژوهندگان است ــ اعم از سارقان اقوال دیگران و جز آن‌ها ــ که مدعی‌اند اسلام دین شمشیر است و با تمسک به «جهاد» که از ارکان [فروع عبادی] این دین است، به آن استناد و استدلال می‌کنند.

و ما پیشتر در همین کتاب [= *تفسیر المیزان*] در ضمن بحث از آیات قتال، به این شبهه جواب داده‌ایم، و در آن‌جا گفته‌ایم که قتال موردنظر اسلام، برای هدف پیشتازی [و سلطه‌جویی] و گسترش دین به ضرب زور و اکراه نیست، بلکه برای احیای حق ودفاع از نفیس‌ترین دارایی [و گوهر] فطرت ــ یعنی توحید ــ است. اما بعد از گسترش توحید در میان مردم و دل‌سپاری آن‌ها

→
ذیل تفسیر آیه.

۱. ← *قرآن و مفسّرانش*. اثر دکتر محمود ایوب، به انگلیسی با این مشخصات:
Ayoub, Mahmoud, *The Qur'an and Its Interpreters*. (Albany, State University of New York Press, 1984) vol. 1. p. 252-256.

2. *The Message of the Qur'an*. Translated and explaind by Muhammad Asad. (Gibaltar, Dar Al-Andalus, 1980). p. 57-58.

به دین الهی و پیام نبوت و نبی، ولوگرایش به یهودیت و نصرانیت باشد، در این صورت بین هیچ مسلمان یا هیچ موحّد نزاع و جدالی نیست. این اشکال [یا شبهه/ تهمت] ناشی ازعدم تدبّر است.

و از آنچه گفتیم آشکار شد که این آیه، یعنی **لا اکراه فی الدین** به آیهٔ سیف، چنان‌که بعضی [از قرآن‌پژوهان یا فقیهان] می‌گویند، منسوخ نشده است. و از جمله شواهد بر این‌که این آیه منسوخ نیست، تعلیل [= بیان علت]ی است که در آن و به دنبال آن هست. یعنی این سخن خداوند که **قد تبیّن الرشد من الغیّ** [= چراکه راه از بیراهه آشکار شده است]. و ناسخ مادامی که علت یک حکم را نسخ نکرده باشد، خود آن آیه را هم نسخ نکرده، لذا حکم، نظر به بقای سبب آن، باقی است. و پیداست که آشکاری رشد از غیّ (راه از بیراهه) در امر اسلام امری است که با آیاتی نظیر آیهٔ سیف برطرف نمی‌شود. بنابراین، فی‌المثل این سخن خداوند که می‌فرماید: **فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم** (... مشرکان را هرجا که یافتید بکشید) (توبه، ۵)، یا سخن دیگر خداوند که می‌فرماید: «**و قاتلوا فی سبیل الله...**» (و در راه خدا کارزار کنید) (بقره، ۱۹۰)، تأثیری در آشکاری حقیقت و حقانیت دین ندارد، تا حکمی راکه معلول این آشکاری است نسخ کنند. و به عبارت دیگر، این آیه (**قد تبیّن...**) قول الهی راکه می‌فرماید اکراهی در [قبول/ قبولاندن] دین نیست، به روشن بودن و آشکار بودن حق [و حقیقت]، معلّل و مدلّل ساخته است؛ و این معنایی است که حال آن قبل و بعد از نزول حکم قتال [= جهاد] تفاوت نمی‌کند، و در همه حال ثابت است، و لذا منسوخ نیست...».[1]

در این‌جا توجه به این نکته ضروری است که جنگ‌های مقدس یا جهادهای صدر اول تاریخ اسلام، چه در حیات و با حضور رسول‌الله (ص) چه در غیاب یا پس از رحلت ایشان، واقعیت تاریخی دارد و در لااقل بعضی موارد جهاد ابتدایی بوده است. یعنی مسلمانان آغازگر بوده‌اند، مانند جهاد با ایرانیان یا مصریان. این جهادها پس از دعوت صلح‌آمیز، و به مدلول آیات صریح قرآنی که دعوت به پیام اسلام را جهانی می‌شمارد، درگرفته است. این جهادها زمینه‌ساز ایمان‌آوری مردم سرزمین‌های مفتوحه بوده است. لذا تا مدت‌ها، بلکه قرن‌ها، کسانی یا اقوامی که اسلام نیاورده و در پناه و پیمان امت اسلامی بوده‌اند، جزیه پرداخته‌اند، تا رفته‌رفته حقیقت و حقانیت اسلام و مسلمانی را دریافته‌اند و داوطلبانه و بدون اکراه و اجبار اسلام آورده‌اند و نقش

---

۱. ← *المیزان فی تفسیرالقرآن*، لمؤلّفه السیدمحمدحسین الطباطبائی، ط ۲ (تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۴ ق)، ج ۲، ذیل تفسیر آیه.

و سهمی که در بسط و تأسیس علوم و معارف اسلامی ایفاکرده‌اند و داشته‌اند حاکی از همین حقیقت است که در قرن سوم و چهارم هجری تمدن و فرهنگ اسلامی را ــ که بیگانه نمی‌شمرده‌اند ــ به سهم خود به اوج اعتلا رسانده‌اند. ادیان توحیدی دیگر، یعنی یهودیت و مسیحیت هم که همین راه را رفته‌اند، توحید و تمدن را بسط داده‌اند.

ماحصل و پایان سخن

یکی از عمده‌ترین سؤال‌ها و مسائلی که در فهم معنای درست **لا اکراهَ فی‌الدین** پیش می‌آید، یک واقعیت شرعی و تاریخی است. یعنی وجود و وجوب جهاد، که نخستین ثمرهٔ آن گسترش سریع اسلام در جزیرةالعرب در عصر خود پیامبر(ص)، و پس از فوت حضرت رسول(ص)، به‌ویژه در آغاز عهد خلفای راشدین در بخش عظیمی از جهان در سه قارهٔ آسیا، افریقا و حتی اروپا بود. یعنی گسترش شگرف و سریع اسلام، که به قول مخالفان ومنتقدان براساس نیروی شمشیر = فتوحات نظامی و جهانگیری، و به قول مؤمنان / مسلمانان وموافقان، درست درآمدن وعدهٔ الهی در نشر دعوت جهانی اسلام براساس از جانگذشتن مسلمانان، یعنی به مدد جهاد تحقّق یافت. جهاد همان جنگ مقدس است. جنگ دینی و با اهداف معنوی و الهی. نشر دعوت اسلام ابتدا کمابیش مخفیانه و سپس محتاطانه و رفته‌رفته آشکار شد، و به موازات آشکار شدنش، مخالفت و مقابله و معارضهٔ مخالفان، در درجهٔ اول مشرکان مکه، سپس اهل کتابین، یعنی یهودیان مدینه و مسیحیان نجران و غیره نیز بالا می‌گرفت.

دعوت پیامبر(ص) به دو دورهٔ ۱. بعثت در مکه به مدت ۱۳ سال و ۲. دورهٔ هجرت به مدت ۱۰ سال در مدینه تقسیم شده است. مشخّصهٔ عمدهٔ دورهٔ بعثت یا مکی آن بوده که پیوستن به اسلام آهسته آهسته و فردی، نه گروهی و قبیله‌ای، انجام می‌گرفته و لذا خداوند هم با توجه به قدرت و غلبه و سیطرهٔ عرب‌ها واعراب مشرک، اجازهٔ جهاد یعنی قیام ومبارزهٔ مسلحانه از طریق پیام وحیانی قرآنی نازل نمی‌فرموده است. و مسلمانان به صبر و مدارا و تحمل و نستوهی [انقلابی] دعوت می‌شدند. اوج این مدارا در سورهٔ کافرون جلوه‌گرست: «به نام خداوند بخشندهٔ مهربان. بگو هان ای کافران. من معبود شما را نمی‌پرستم. و شما هم پرستندگان معبود من نیستید. و من پرستندهٔ آنچه شما می‌پرستید نیستم. و شما هم پرستندگان معبود من نیستید. شما را دین شما، و مرا دین من». تا آیهٔ ۳۹ سورهٔ حج در سال دوم هجرت نازل شد: **اُذِنَ للّذین یُقاتلون بأنّهم ظُلِمُوا و اِنّ‌اللّٰه علی نصرهم لقدیر** (به کسانی [از مؤمنان] که [مشرکان] با آنان

کارزار کرده‌اند، رخصت جهاد داده شده است، چراکه ستم دیده‌اند، و خداوند بر یاری دادن آنان تواناست). این آیه به آیهٔ اذن جهاد معروف است.[۱] در قرآن کریم در حدود ۸۰ آیه حاکی از وجوب جهاد، یا بیان شأنی از شئون و حکمی از احکام آن است.[۲] معروف است که در عهد حیات حضرت رسول ۲۶ غزوه (جهاد با شرکت خود حضرت) و ۳۶ سریه (جهاد به سرپرستی برگماشته‌ای از سوی ایشان) رخ داده که در غالب آن ها، جز احد، پیروزی از آن مسلمانان بوده است.

پس از درگذشت رسول‌اللّه (ص) در سال یازدهم هجری و به خلافت رسیدن ابوبکر رویداد خطرناکی رخ داد و آن ارتداد/ ردّه (بازگشت از اسلام) بسیاری از قبایل نومسلمان جزیرةالعرب بود که ابوبکر با همهٔ ملایمات ذاتی و نرمخویی، خطیر بودن آن را دریافت و با مشاوره و همکاری حضرت علی(ع) و عمر و کبار صحابه و به سرکردگی خالد بن ولید، قاطعانه این شورش ضدانقلابی راکه همراه با ظهور چند تن مدعی نبوت [= متنبّی/ پیامبر دروغین] از جمله مسیلمهٔ کذاب و اسود عنسی و سجاح بود، سرکوب کرد. در عصر عمر و عثمان و حضرت علی(ع)، و والی یاغی و باغی او در شام یعنی معاویه، یک سلسله فتوحات برق‌آسا که در تاریخ ادیان به کلی بی‌سابقه است، برای مسلمانان، به‌ویژه در عهد عمر حاصل شد. در عصر ابوبکر فتح یمامه و بحرین و یمن و حضرموت حاصل شد و در اواخر سال دوازدهم هجری که خلیفه به تازگی از جنگ‌های داخلی/ جنگ‌های ردّه تا حدودی فارغ شده بود، قصد لشکرکشی به شام را داشت که درگذشت (سال ۱۳ق). عمر با موقع‌شناسی و به کارگیری سرداران کاردان، امپراطور

---

۱. ← «آیهٔ اذن جهاد» در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی (تهران، دوستان ـ ناهید، ۱۳۷۷ ش)، ۲ ج، ص ۷۴.

۲. ← فرهنگ موضوعی *قرآن* مجید، تدوین کامران فانی و بهاءالدین خرّمشاهی، چاپ سوم (تهران، ناهید، ۱۳۶۶ ش) ذیل مدخل‌های «الجهاد»، «المجاهدون»، «الغزوات»، «المحاربة»، و غیره. همچنین دربارهٔ جهاد در گذشته و حال بی‌اغراق صدها کتاب و رساله و مقاله به فارسی و عربی و زبان‌های اروپایی نوشته شده است. برای بررسی‌های کوتاه‌تر یا دارای دیدگاه متفاوت ← *دایرةالمعارف اسلام* (به انگلیسی) (طبع لیدن، بریل)؛ *دایرةالمعارف دین* ← (به انگلیسی). زیر نظر میرچا الیاده، ۱۶ جلد، ذیل Jihad همچنین: Crusade (جنگ صلیبی جهاد مسیحی) و مقالهٔ مهم «جنگ و جنگاوران» "War and Warriors" همچنین مقالهٔ «جهاد» در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، *دایرةالمعارف تشیّع*؛ *دایرةالمعارف فارسی*، *کنزالعرفان* اثر فاضل مقداد؛ *الفقه‌الاسلامی و ادلته*. تألیف وهبه زحیلی (دمشق، دارالفکر، ۱۹۹۷) ج ۸ نیز مقالهٔ «جنگ» (War) (البته از نظرگاه دینی و کتاب مقدس) در:

The Oxford Companion to the Bible. Edited by Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan. (NewYork, Oxford, University Press, 1993), p. 791-792.

بیزانس را در یرموک و بار دیگر در دمشق شکست داد. در دورهٔ خلافت ده سالهٔ او عراق، ایران، فلسطین و شام و بیت‌المقدس و مصر و چند منطقهٔ مهم دیگر به دست مسلمانان فتح شد. در عصر عثمان (خلافت ۲۴ تا ۳۵ ق) این کشورگشایی‌ها ادامه یافت و ارمنستان و آسیای صغیر گشوده شد. مناطق دیگری از شمال افریقا به تصرف مسلمانان درآمد. و در سال ۲۷ هجری یکی از سرداران او به نام عبدالله بن نافع با همدستی بربرها از راه دریا وارد اندلس (اسپانیا) شد. و تصرف کامل‌تر اندلس و تشکیل سلسله‌ای دیرپای در آن‌جا در عهد بعضی از خلفای اموی تحقق یافت.[1] و سلسلهٔ امویان اندلس/ اسپانیا از حدود ۱۳۷ تا ۴۲۲ هجری استقرار داشت.

جهاد از سال‌های اولیهٔ هجری تا امروز (به‌ویژه در میان گروه‌های بنیادگرا) برقرار است. محمود غزنوی در قرن پنجم هجری به نام غزا/ جهاد به هند لشکرکشی کرد. البته چند قرن قبل از او اسلام به هند راه یافته بود. اهمیت کار او در بردن و نشو و نما دادن زبان فارسی و فرهنگ ایرانی به هند بود.

جهاد به دو نوع ابتدایی (آغازگر/تهاجمی) و دفاعی تقسیم می‌شود. و با سه طایفه جایز و گاه واجب است. ۱) اهل کتاب (به‌ویژه یهودیان، مسیحیان، مجوسیان/ زردشتیان و صابئین) که اگر از در مسالمت درآیند در پناه = ذمّهٔ دولت / حکومت / امت اسلامی قرار می‌گیرند و به آن‌ها اهل ذمّه یا کافر ذمّی هم گفته می‌شود. اینان با پرداخت مالیات دینی سالانهٔ ناچیزی آزادی دین خود را محفوظ می‌دارند و متقابلاً به تعهداتی نیز عمل می‌کنند. ۲) کافران حربی. مراد از حربی نه این است که لزوماً و همواره آنان پیشقدم در حرب با مسلمانانند، بلکه بیشتر این است که باید با آن‌ها حرب کرد که یا مغلوب شوند و اسلام آورند یا منقرض گردند. یک شق هم این است که آنان مسلمانان را مغلوب کنند. مانند غزوهٔ احد. در صورت مغلوب شدن از آنان جزیه پذیرفته

---

۱. ← *تاریخ اسلام*، تألیف دکتر علی‌اکبر فیّاض چاپ سوم (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش) به‌ویژه صص ۸۳-۱۰۳. نیز ← *مغازی*، تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص). تألیف محمدبن عمر واقدی. ترجمهٔ دکتر محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم. (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش). نیز ← *فتوح‌البلدان*. تألیف احمدبن یحیی بلاذری (م ۲۷۹ ق) ترجمهٔ دکتر توکل. (تهران، نشر نقره). همچنین ← *بامداد اسلام*، داستان آغاز اسلام و انتشار آن تا پایان دولت اموی، تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ سوم. (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ ش). گفتنی است که منابع و متون در زمینهٔ جهاد/غزوات/فتوح اسلامی چندان فراوان است که تدوین کتابنامه‌ای را ــ و چه بهتر که توصیفی باشد ــ ایجاب می‌کند. تواریخ کهن نظیر تاریخ یعقوبی و مسعودی و طبری، و نیز سیره‌های نبوی کهن از سیرهٔ ابن اسحاق (بخشی که باقی مانده و به چاپ رسیده است) تا تهذیب آن که به سیرهٔ *ابن هشام* معروف است و ترجمهٔ کهن و جدید به فارسی و نیز ترجمه‌ای عالی به انگلیسی دارد، همه جزو آثار و اسناد دست اول در این زمینه است. نیز ← *کتابنامهٔ حضرت محمد(ص)*، تدوین خانم نسرین دالایی (تهران، انتشارات قلم). نیز ← *ماکُتب عن‌الرسول*، تدوین استاد عبدالجبار رفاعی.

نمی‌شود. زیرا در این‌جاکافر به معنای مشرک است (قائل به شریک برای خداوند/ تعدد خدایان/ یا انکار وجود خداوند). تنها گناه نابخشودنی در قرآن کریم شرک است (نساء ۴۸، ۱۱۶) و دعوت اسلامی به توحید، اگرچه تابع مصالح و مقتضیات دارالاسلام و نقطهٔ مقابل آن: دارالحرب، و سنجیدن شرایط امر به معروف و نهی از منکر و شرط و شروط دیگر است، اما زمانمند نیست و همیشگی است. کما این‌که قرآن کریم می‌فرماید: **و قاتلواالمشرکین کافّةً کما یقاتلونکم کافّة** (و با مشرکان همگی کارزار کنید، همچنانکه آنان هم با شما همگی کارزار می‌کنند...) (توبه، ۳۶).

دربارهٔ آیه‌ای از قرآن کریم که می‌فرماید: «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاده است، تا آن را بر همهٔ ادیان پیروزگرداند ولو آنکه مشرکان ناخوش داشته باشند» (توبه، ۳۳) مفسران بحث‌های پرباری کرده‌اند که این بنده همراه با نظر پیشنهادی کوتاه خود، در ترجمه‌ام از قرآن کریم، در توضیح ذیل آیه آورده‌ام. و با استناد به آرای بزرگان مفسرین نشان داده‌ام که درست‌ترین و محتمل‌الصدق‌ترین معنای این آیه، آن نیست که از ظاهر آن برمی‌آید. نیز در مقالهٔ «الهیات جهانی» مسئلهٔ تعدد/ تنوع ادیان [= پلورالیسم دینی] را، همانند نظرگاه دوست دین‌پژوه دانشمندم جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش، در کتاب *صراط‌های مستقیم*، و پیش از خواندن این کتاب، با نصوص آیات بینات قرآنی، منافی نیافته‌ام. یعنی عرض کرده‌ام که از خود قرآن کریم، بدون تمسک به سنت و آرای متکلمان، بالصراحه این امر برنمی‌آید که ادیان اهل کتاب منسوخ شده باشد. طبعاً از آیاتی که در نظر اول/ بادی نظر مخالف این نتیجه‌گیری می‌نمایند، تفسیر متفاوتی به دست داده‌ام.[1]

۳) اما گروه سومی که جهاد با آنان واجب است، باغیان [بُغاة] هستند که عبارتند از مسلمانانی یا مسلمانان پیشینی که بر امام مسلمانان خروج/بغی/شورش کرده‌اند که نمونهٔ مشهور تاریخی آن خوارج و مقابلهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) و یاران درستْ اعتقاد او با آنان است.

حال پس از این مقدمات طولانی به نکتهٔ اصلی برگردیم. اما باز هم از ذکر مقدمه‌ای ناگزیریم و آن این است که در دو دین توحیدی یهودیت و مسیحیت از آغاز تاریخ آن‌ها (تا شاید امروز؟) جنگ مقدس[2] که کمابیش مترادف با جهاد اسلامی است وجود

---

۱. ← «قرآن و الهیات جهانی»، نوشتهٔ بهاءالدین خرّمشاهی، *بیّنات*، شمارهٔ ۱۷ (سال پنجم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۷)، صص ۱۷۰ ـ ۱۷۷. خوشبختانه این مقاله در کتاب حاضر، تجدید چاپ شده است.

2. Holy War.

داشته است.[۱] یک قلم جنگ‌های صلیبی بین مسیحیان و مسلمانان به مدت دو قرن از آخر قرن یازدهم تا سیزدهم میلادی ادامه داشت.

شاید جامعه‌شناسان و جنگ‌پژوهان و پژوهندگان انقلاب‌های سیاسی - اجتماعی، ظهور این سه دین توحیدی (و توسّعاً سایر ادیان بزرگ) را نوعی انقلاب فرهنگی - اجتماعی (و لذا سیاسی) به حساب آورند و با استناد به تاریخ جنگ‌های مقدس/ جهادها، و انقلاب‌هایی که غالباً از پی آن‌ها جنگ(هایی) در می‌گیرد، به شمار آورند. ضمناً باید توجه داشت که بعضی جنگ‌ها انگیزه‌ها و نتایج مثبت دارد، مانند جنگ‌های استقلال‌طلبانه و ضداستعماری، و بعضی دیگر مانند دو جنگ جهانی، عمدتاً ضدبشری و ضدفرهنگی است.

دامنهٔ این بحث حتی از حد یک رساله هم بیشتر است، و بنده بضاعت علمی برای تحلیل آن‌ها و نظریه و حتی فرضیه‌سازی از آن‌ها ندارم.

لذا بحث را محدود به هجوم/ غزوه/ جهاد مسلمانان صدر اوّل، در عصر خلیفهٔ دوم به ایران می‌کنیم.

این جنگ وسیع ده ساله، هرگز جنگی خشن و خونین و وحشیانه یا سبعانه (العیاذ باللّه فی المثل در مقایسه با هجوم مغولان به ایران و جهان اسلام) نبوده است.

همین است که بخشی از ایرانیان بیش از دو قرن جزیه می‌پرداختند و دین خود را داشتند، و عده‌ای هم گروه ـ گروه از همان آغاز به اسلام گرویدند.

در این‌جا باید **لا اکراهَ فی‌الدین** را به دو مفهوم تجزیه و تقسیم کنیم: ۱. اکراه و اجبار ظاهری یعنی مجبورسازی ملایم مسلمانان ایرانیان را به قبول «اسلام» که چون دارای بدیل یا جانشین یعنی جزیه بوده، طبعاً اجبار و اکراه عنیفی نبوده است.

۲. ایمان‌آوری قلبی و از ژرفای وجود و دل‌دادن به اسلام به تمام معانی آن، که وقتی نژاد اصیل ایرانی فرصت تاریخی کافی پیداکرد با رویکرد به قرآن و اسلام و ایمان اسلامی، به سهم خود فرهنگ آفرینی و تمدن‌سازی ـ اوجش در قرن چهارم هجری، و ادامه‌اش تا زمان حملهٔ مغول ـ کرد، که شادروان استاد زرین‌کوب آن را در مقایسه با معجزهٔ [فرهنگ‌آفرینی] یونانی، **معجزهٔ اسلامی** می‌نامد و می‌گوید: «کارنامهٔ اسلام یک فصل درخشان تاریخ انسانی است. نه فقط از جهت توفیقی که مسلمین در ایجاد یک فرهنگ تازهٔ جهانی یافته‌اند، بلکه نیز به سبب

---

۱. ← منابع انگلیسی در یادداشت‌های پیشگفته. همچنین:
Illustrated Dictionary & Concordance of the Bible. (NewYork, Macmillan, 1986), "war".

فتوحاتی که آن‌ها را موفق کرد به ایجاد یک دنیای تازه، ورای شرق و غرب: قلمرو اسلام که در واقع نه شرق بود نه غرب. فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد، اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح‌شده به زور جنگ نبود، خاصّه در جاهایی که مردم، از نظر اسلام، اهل کتاب بودند یا در ردیف آنان ــ یهود، نصارا، مجوس و صابئین...». در واقع این اهل کتاب به هیچ‌وجه مجبور به قبول اسلام نمی‌شدند. چنان‌که یهود بی‌شک در قلمرو اسلام، راحت‌تر و مرفّه‌تر بودند تا در قلمرو نصارا. به علاوه، نصارای شرق نیز ــ نسطوریان، یعقوبیان و جز آن‌ها ــ در قلمرو اسلام بیشتر از روم آسایش داشتند. چنان‌که مجوس هم جزیه‌ای که به اسلامیان می‌پرداختند، به مراتب سبک‌تر و راحت‌تر از مالیات سرانه‌ای بود که پیش از آن، به حکومت خویش ــ ساسانیان ــ می‌دادند... .

«تمدن اسلامی که لااقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول، قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعهٔ صدر و اجتناب نسبی از تعصّب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیا و مربّی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، بی‌شک یک دورهٔ درخشان از تمدن انسانی است، و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیون است، اگر از دَینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تأثیر معنوی دارد، و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد...».

«در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود، اسلام نفحهٔ تازه‌ای دمید. چنان که با ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود ــ نه شام و عراق ــ تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع «جهان‌وطنی» چاره‌کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه‌کرد و علاقه به علم حیات را...».

«در بین مسلمین، سبب عمدهٔ حصول آنچه معجزهٔ اسلامی خوانده می‌شود، بی‌هیچ شک ذوق معرفت‌جویی و حس کنجکاوی بود که تشویق و توصیهٔ قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین برمی‌انگیخت. کثرت تعداد علما، اطبا، و مترجمان در عهد عباسی شاید این سؤال را به خاطر بیاورد که آیا این جماعت عرب بوده‌اند یا نه؟ جوابِ معروف ابن‌خلدون در این دوره نیز صادق بود که می‌گوید: حَمَلةُ العلمِ اکثرهم العجم...».[۱]

سخن آخر این‌که به تصریح قرآن و طبق مباحثات مفصّل متکلمان، «اسلام» با «ایمان» فرق

---

۱. ← کتاب کم‌برگ اما پربار *کارنامهٔ اسلام*، تألیف شادروان استاد عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ دوم (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ش)، صص ۱۱، ۲۱، ۲۲ و ۳۵.

دارد. چنانکه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: **قالت‌الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم...** (حجرات، ۱۴) (اعرابیان گفتند ایمان آورده‌ایم. بگو هنوز ایمان [حقیقی] نیاورده‌اید...).

حاصل آنکه عرب‌ها در حمله به ایران:

۱. هدف نشر دعوت اسلام و انجام یکی از احکام یا فروع عبادی واجب، یعنی جهاد (ولو واجب کفایی که در شرایطی واجب عینی می‌شود، مثل امر به معروف و نهی از منکر که آن هم همین حکم را دارد) را داشته‌اند.

۲. انقلاب الهی و فرهنگی اسلام، اگر از انقلاب‌های عرفی/ اجتماعی/ سیاسی/ فرهنگی فراتر نباشد، بی‌شک فروتر نیست، لذا به نحوی ظاهراً طبیعی، و باطناً طبق برنامهٔ عظیم الهی که بیرون آوردن مردم/ انسان‌ها از ظلمات (کفر و جهل) به سوی نور (ایمان و علم) فیضان و صدور می‌یابد (که قابل تشبیه به صدور انقلاب و انقلاب مداوم در عرف جدید است)، تحقق می‌یابد.

۳. و با کمترین امکانات یا لااقل با امکانات کمتر از حریفان، در زمانی بسیار کوتاه هم در سراسر جزیرةالعرب و هم جهان پیشرفته و متمدن آن روز (ایران، روم، مصر، سوریه، اندلس و غیره) گسترش می‌یابد یا به تعبیر دیگر پیروز می‌شود.

۴. جز در مورد کافران حربی/ مشرکان، از مردم و ملل مغلوب به اجبار و اکراه نمی‌خواهد که دین خود را تغییر دهند بلکه آن‌ها را در پناه و حمایت = ذمّهٔ خود می‌گیرد.

۵. و چون به حکم قرآن «اکراه درکار دین و ایمان‌آوری روا نیست» لذا از اکراه و اجبار فقط آن بخش ناگزیر و حذف‌ناپذیر آن یعنی حملهٔ نظامی را به عمل درمی‌آورد.

۶. و چون گفته شد که **لا اکراهَ فی‌الدین** را می‌توان به دو مفهوم تجزیه‌کرد. الف) اکراه = حملهٔ نظامی = جزیه‌گیری و در مجموع زمینه‌سازی بدون عجله و قهر و غلبه، یا امر و نهی و اشتلم برای آنکه دعوت اسلام و پیام الهی مفهوم و مقبول واقع شود. و در این زمینه این آیهٔ قرآنی قابل توجه است: «و اگر کسی از مشرکان از تو پناه خواست به او پناه بده، تا آنکه کلام الهی را بشنود، سپس او را به جای امنش برسان؛ این از آن است که ایشان قومی ناآگاهند». (توبه، ۶). این آیه نشان می‌دهد که خداوند، آگاهی‌بخشی و پیام‌رسانی را مقدمهٔ لازمی برای اسلام و ایمان آوردن می‌داند.

۷. این تمهیدات الهی که بخشی از آن‌ها در عالم علل و اسباب به دست انسان‌ها انجام می‌گیرد، در میان مردم و ملل مفتوحه که غالباً بلکه همه از اهل کتابند، از جمله ایرانیان مؤثر

واقع می‌شود و رفته‌رفته جذبات کلام الهی و پیام اسلامی دل‌های آن‌ها را به اسلام گرایش می‌دهد. و به‌ویژه از آن‌جا که این قوم (یا سایر اقوام مانند مصریان و سوریان و عراقیان) اهل فرهنگ و تمدن کهن بوده‌اند، لذا شرح صدر می‌یابند و به طیب خاطر به اسلام می‌گرایند و از آن جا به گوهر ایمان دست می‌یابند و چنان که اشاره شد و ده‌ها کتاب در این زمینه هست، در میان اقوام و ملل اسلامی، ایرانیان از همه فرهنگ‌سازتر می‌شوند و شرح *خدمات متقابل اسلام و ایران* را باید در کتابی با همین نام از استاد شهید آیت‌الله مطهری مطالعه کرد و در دو کتاب ارجمند *بامداد اسلام* و *کارنامهٔ اسلام* هر دو نوشتهٔ شادروان استاد عبدالحسین زرین‌کوب.

باری آن مایه از اکراه که در جهاد مسلمانان و فتح ایران و سایر سرزمین‌ها به کار رفته فقط زمینه‌ساز است. مقدمهٔ واجب است. سخت‌گیری و جراحی برای نجات جان بیمار است. به قاعدهٔ «خذالغایات واترک المبادی» (ترک کن اسباب، و ببین اهداف را) در این میان و در مقایسه با جنگ‌های ماجراجویانهٔ جنایی ضدبشری و تاریک‌اندیشانه‌ای که هزارانش را در تاریخ حیات انسان داریم، جهد و جهاد انسان‌ساز و فرهنگ‌آفرین و تمدن‌ساز اسلام یکی از فرخنده‌ترین رویدادهای تاریخ تمدن و فرهنگ انسان و اقوامی است که اسلام آورده‌اند. با ذکر تمثیلی از حضرت رسول(ص) و آیه‌ای از قرآن کریم بحث خود را به پایان می‌بریم. از حضرت ختمی‌مرتبت(ص) حکایت می‌کنند که در غزوه یا گیروداری گروهی را اسیر گرفته همراه خود می‌برد که به آنان اسکان دهد. در راه به یکی از صحابهٔ صاحبدل خود برخورد. او مؤدبانه از ماوقع پرسید و حضرت(ص) با ایجاز تمام که خصیصهٔ کلام جامع ایشان بود، با تبسّم فرمودند: دارم اینان را به ضرب و زور و زنجیر، کشان‌کشان به بهشت می‌برم.

اما یک معنای متحمل و قابل جمع با سایر معانی برای **لااکراهَ فی‌الدین** هم به نظر می‌رسد و آن این است که خداوند به کسانی که گمان می‌کنند با اجبار و اکراه و داغ و درفش و تعبّد و تعصب، و بدون دلیل و اقناع عقلی و طیب‌خاطر، و بدون حجت بالغه و خلاصه زورگویانه و کورکورانه، اسیروار و مجبورانه به حلقهٔ کمند اسلام درآمده‌اند، می‌فرماید، جمعی پریشان و ستیزه‌گر بودید که به لطف او و نعمت اسلام تألیف قلوب و همدلی و اتحاد و اخوت یافتید. و از نظر فکری ـ عقلی هم راه (رشد) از بی‌راهه (غی) چنان آشکار شده است که دیگر غباری از اکراه بیرونی و درونی برای خالصان و مخلصان باقی نمانده است و نخواهد ماند و نشاید ماند. در سورهٔ حجرات چنین آمده است: «بگو آیا دینتان را به خداوند می‌شناسانید؟ حال آنکه خداوند آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است می‌داند، و خداوند به همه چیز داناست. بر تو منّت

می‌نهند که اسلام آورده‌اند، بگو اسلام آوردنتان را بر من منّت منهید، بلکه خداوند است که اگر راست می‌گویید بر شما منّت می‌نهد که شما را به [راه] ایمان هدایت‌کرده است».

□

این مسئله یعنی اکراه‌ناپذیر بودن دین و ایمان/اسلام، با مسئلهٔ «ارتداد» (برگشت و خارج شدن از دین) هم که در اسلام برای آن مجازات سنگینی تعیین شده است ارتباط دارد، که بسیار مهمّ و حساس است، و دین‌پژوهان و اسلام‌شناسان بزرگ معاصر، به آن پرداخته‌اند.

ظاهر و باطن (ظهر و بطن) قرآن

در میان اهل تفسیر به نقل از احادیث از طرق اهل سنت و شیعه این سخن معروف است که قرآن ظاهر و باطن یا ظهر و بطنی دارد. فضیل بن یسار می‌گوید: «از امام محمدباقر(ع) دربارهٔ این روایت که «آیه‌ای از قرآن نیست مگر آنکه ظهر و بطن دارد» پرسیدم فرمود: ظهر/ظاهر آن تنزیل آن است و بطن/ باطن آن تأویل آن است. از [اشارات] آن بعضی رخ داده. و بعضی هنوز رخ نداده است. آیات قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد. هر تأویلی که پیش می‌آید هم به مردگان اشاره دارد و هم به زندگان. خداوند فرموده است: **و ما یعلم تأویله الاّالله و الراسخون فی‌العلم**، نحن نعلمه: ما تأویل قرآن را می‌دانیم» (*بحارالانوار*، ج ۹۲/۹۷ ـ ۹۸). همچنین جابربن یزید جعفی می‌گوید که «از امام محمدباقر(ع) مسائلی در تفسیر قرآن پرسیدم، حضرت پاسخ دادند. سپس بار دیگر مسئله‌ای [شبیه به همان] پرسیدم، این بار جواب دیگری دادند. عرض کردم: قربانت گردم آن روز در پاسخ این مسئله چیز دیگری فرمودید. فرمود: ای جابر قرآن بطن دارد، و بطنش هم بطن دارد؛ همچنین ظهر دارد و ظهرش هم ظهر دارد. ای جابر چیزی از تفسیر قرآن دورتر از دسترس عقول مردان نیست؛ چراکه چه بسیار آیه‌ای هست که اولش دربارهٔ چیزی است و آخرش دربارهٔ چیزی دیگر و مع‌الوصف کلامی است به هم پیوسته اما چندوجهی» (*بحارالانوار*، ج ۹۲/۹۱).

برای تقریب به ذهن می‌توان گفت هرجا که از عبارتی معنای حقیقی (بدون مجاز و استعاره) و یک وجهی بیان شده باشد، آن ظاهر/ ظهر است و هرچه فراتر از معنای اولیه و بادی نظر با تأمل دریافت گردد آن بطن است. یا عبارات مجازی قرآن دارای بطن/ باطن است. یا به تعبیر دیگر هرچه هست ظاهر قرآن و یا همان محکمات است یا در حکم محکمات و شبیه به آن. و

باطن قرآن همان متشابهات است یا در حکم آن و شبیه به آن و خود قرآن کریم تصریح دارد که عبارات و آیات قرآن متشکل از محکمات (که اساس و اصل کتاب است) و متشابهات است.

باری ظاهر در برابر و نقطهٔ مقابل باطن است. «ظاهر قرآن یعنی آنچه از مدلول مطابقی الفاظ آن طبق قواعد لغت و ادب دانسته می‌شود بدون تأویل» (فرهنگ *معارف اسلامی*، ج ۱۲۰۷/۲، ذیل «ظاهر»). مولوی در قول به وجوه ظاهر و باطن در قرآن و شرح و بیان و تشبیه ظاهر و باطن آن‌چنین می‌گوید: تفسیر این خبر مصطفی علیه‌السلام که: «**للقرآن ظهر و بطن ولبطنه بطن الی سبعة ابطن**»:

حرف قرآن را بدان که ظاهریست — زیر ظاهر، باطنی بس قاهریست
زیر آن باطن یکی بطن سوم — که درو گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نُبی خود کس ندید — جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین — دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمیست — که نقوشش ظاهر و جانش خفیست
مرد را صد سال عمر و خال او — یک سر مویی نبیند حال او

[مثنوی معنوی، براساس نسخهٔ قونیه، تصحیح قوام‌الدین خرّمشاهی، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۴ به بعد/ ص ۴۷۵]. همچنین در جای دیگر می‌گوید:

همچو قرآن که به معنی هفت توست — خاص را و عام را مطعم در اوست
[دفتر سوم، بیت /۱۸۹۷، ص ۳۸۸]

طریحی آورده است: «و در حدیث داریم: **لکلّ آیة من‌القرآن ظهر و بطن**؛ و در حدیث دیگر: **مانزل من‌القرآن، آیة الّا و لها ظهر و بطن**. در این‌جا ظهر یعنی آنچه تأویلش و معنایش آشکار است و بطن آن است که تفسیرش پنهان و فحوایش دیریاب باشد. و گفته‌اند قصص قرآن در ظاهر اخبار است و در باطن عبرت و بیدارباش و هشدار؛ و محتمل است مراد از ظهر تلاوت، و از بطن، فهم و روایت باشد. و گفته‌اند ظهرش آن است که مکلفان در ایمان به آن و عمل به مقتضای آن همسانند، و بطن آن است که بندگان در فهمش تفاوت دارند» (*مجمع‌البحرین*، ذیل «ظهر»). تهانوی دربارهٔ ظاهر چنین آورده است: «نزد اصولیان ظاهر لفظی است که مرادش به نفس صیغه و ساختارش آشکار باشد یعنی مراد مختص به وضع اصلی یا عرفی، و نه مراد مختص به متکلم، چراکه اگر مراد متکلم دانسته شود/ آشکار شود آن نص است. قدما ظاهر را اعم از نص شمرده‌اند.

هر نصی ظاهر است اما هر ظاهری نص نیست... ظاهر اعم از نص است مطلقاً، و مساوی با عبارت و نقطهٔ مقابلِ اشاره. بزدوی در کشف گفته است: ظاهر آن است به وضع اصلی یا عرفی دلالت بر معنا داشته باشد و معنایی غیر از آن دارای احتمال مرجوح باشد. و گفته‌اند ظاهر آن است که در رسانایی‌اش نیاز به غیر خودش نیست. شمس‌الائمه در *اصول فقه* گفته است ظاهر آن است که به صرف شنیدنش و بدون تأمل ثانوی معنایش مفهوم شود. مانند این‌که خداوند در قرآن فرموده است: **و احل‌الله البیع** (و خداوند داد و ستد/ خرید و فروش را روا/ حلال داشته است) (بقره، ۲۷۵). و در بعضی از آثار اصحابمان از حنفیه که در زمینهٔ اصول فقه است دیده‌ام که گفته‌اند: ظاهر چیزی است که به مجرّد سمع بدون اندیشهٔ طولانی و تأمل و ژرفکاوی معنای مرادش آشکار گردد مانند این‌که خداوند می‌فرماید: **الزانیة والزانی...** (نور، ۲). و همچنین از کتاب عضدی بر می‌آید که می‌گوید ظاهر از اقسام متن است و عبارت است از آنچه بر یک معنی دلالت ظنی داشته باشد، و نص از این تعریف خارج است، زیرا دلالت آن بر معنای قطعی است... و دلالت ظنی یا به وضع [اصلی و اولیه] است. مانند آنکه به حیوان درندهٔ معروف اسد گفته‌اند، یا به عرف استعمال است. چنان‌که به مدفوع انسان غایط گفته‌اند؛ حال آنکه معنای اصلی غایط مکان مطمئن و خلوت است. آمدی گفته است ظاهر عبارت است بر آنچه بر طبق وضع [لغوی] یا [کاربرد] عرفی دلالت ظنی داشته باشد. و مَجاز از این تعریف خارج است. همچنین در کشف بزدوی آمده است که غزالی در *مستصفی* گفته است: ظاهر آن است که احتمال تأویلی دارد و نص آن است که ندارد.» *کشاف اصطلاحات الفنون*، تقدیم و اشراف و مراجعة رفیق‌العجم و دیگران (چاپ مکتبة‌لبنان ناشرون، ج ۱۱۴۴/۲ ـ ۱۱۴۵ ذیل «ظاهر»).

استاد سیدعلی کمالی دزفولی در کتاب *قانون تفسیر* فصل پرباری دربارهٔ ظهر و بطن دارد: «۱. استعمال الفاظ ظهر و بطن دربارهٔ قرآن در عصر وحی ــ مرفوعاً الی‌النبی ــ واقع بوده و امر ساخته و مستحدثی نیست. همچنین در اخبار ائمهٔ معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین. ۲. درجات فهم عقول متفاوتند. بنابراین انبیا و اوصیا مأمورند که با مردم در حدود فهم و عقل ایشان سخن گویند، و فهم قرآن مراتبی دارد، که بخشی از آن از عقول عادی فراتر است. و خاص راسخین در علم است، و درجات فهم و عقل سبب تفاوت درجات معقول و مفهوم می‌شود، که با ظهر و بطن منطبق است. به عبارت دیگر غایت فهم و عقل بشری عادی غایت معارف الهی مستنبط از قرآن نیست. زیرا فهم عادی محدود، و عجایب قرآن نامحدود است. ۳. قرآن کهنه نمی‌شود... همیشه معلومات تازه‌ای از قرآن برای عالم متدبّر به دست می‌آید که مغایر ظاهر قرآن

نیست، بلکه مؤید آن است. و این نوع مکشوفات از بطون قرآن است، و درجات قبلی نسبت به آن ظهر قرآن. ۴. بطون قرآن درجاتی دارد، که بخشی از آن علمش خاص راسخین است. اما بخشی از آن برای عالمان و متدبران قابل فهم و استنباط است، آن هم با درجات متفاوت و متفاضل. بنابراین میان مطلق باطن قرآن و **تأویل و مایعلم تأویله الّاالله والراسخون فی‌العلم** نسبت عام و خاص مطلق است (*قانون تفسیر*. تألیف حاج سیدعلی کمالی دزفولی، صص ۳۳۳ ـ ۳۳۴). سپس استاد کمالی آیات ۲۱ تا ۲۵ سورهٔ قصص را نقل‌کرده و استخراجات تدبری خود را در ذیل آن یادکرده‌اند که بسیار علمی و حاکی از ذوق سلیم و فطرت مستقیم و انس مادام‌العمر با قرآن‌کریم است (پیشین، صص ۳۴۲ ـ ۳۴۴) که ۲۳ نکتهٔ بکر علمی از ظاهر آیات و فراتر از معنای ظاهری که بطن شمرده می‌شود، می‌باشد.

نقد و نظر دربارهٔ عبارت قرآنی
(و ان کان مکرهم لتزول منه الجبال)

در شمارهٔ هشتم از نشریهٔ قرآنی و ارجمند *ترجمان وحی* (سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹) جناب استاد یعقوب جعفری صاحب آثار قرآن‌پژوهی عدیده و تفسیر کوثر، شرحی بر آیهٔ ۴۶ سورهٔ ابراهیم (سورهٔ شمارهٔ ۱۴) به نام (بحثی پیرامون معنای «اِن» در آیهٔ **و ان کان مکرهم لتزول منه الجبال**) نوشته‌اند و کوشیده‌اند از این آیه تفسیر و ترجمه‌ای درست، با تمرکز بر موقعیت حرف «اِن» که آیا شرطیه است یا نافیه یا مخففه از ثقیله، به دست دهند. ایشان به مفسران و مترجمانی که «اِن» را وصلیه/ شرطیه و جمله را مثبت گرفته‌اند، و تعدادشان هم بسیار بیشتر از آن است که نقل کرده‌اند، ایراد گرفته‌اند و جانب چند ترجمه (جمعاً دو ترجمهٔ کهن و دو ترجمهٔ معاصر) را که اِن را وصلیه/ شرطیه نگرفته و جمله را منفی ترجمه کرده‌اند گرفته‌اند. به قول حافظ، گاه باید نقدها را هم عیار گرفت، و حتی عیارها را و از آن مهم‌تر معیارها را هم ارزیابی جدید کرد. چه نیکو گفته‌اند: «الحدید لا یُفلح اِلّا بالحدید» کما بیش برابر با: «رستم را هم رخش رستم کشد». همچنین، به قول سعدی: «سوزنی باید کز پای برآرد خاری».

ابتدا بهتر است کل آیهٔ ۴۶ سورهٔ ابراهیم را عیناً و بدون ترجمه نقل و سپس موضع و محل نزاع و بحث را تحریر و تنقیح کنیم، و چنان‌که خود استاد توصیه فرموده‌اند به آرای بزرگان ــ اعم از قرائت‌شناس، نحوی، مفسر و مترجم ــ مراجعه نماییم و البته اگر نادرستی برداشت ایشان را ثابت نکردیم، این حق و شاید هم تکلیف علمی و اخلاقی ایشان است که برای پرهیز از گمره‌سازی و گمره‌مانی (اغراء به جهل) که ممکن است بنده و همفکران و همرأیانم گرفتار آن باشیم، در شماره(ها)ی بعدی همین نشریه پاسخ مرا که نقدِ نقد خواهد بود مرحمتاً بیاورند، زیرا

آنچه مطلوب انسانِ حقیقتْ‌دوست و علم‌گراست، تحرّی حقیقت است؛ دیگر فرقی ندارد که چه کسی از روی حقیقت غبار بزداید یا پرده برافکند. اصل آیه با اعراب نحوی (حداقلی که باعث اشتباه چاپی نشود) از این قرار است: **وقد مکروا مکرَهم و عندَاللّهِ مکرُهم و اِن کان مکرُهم لِتَزولَ منه الجبالُ** (ابراهیم، ۴۶).

گفته شد که ترجمه‌ای برای آیه که متنازعةٌ فیهاست نقل نمی‌کنیم، ولی در تأمل ثانوی به این نتیجه رسیدم که با نقل نکردن، تحریر محل نزاع و بحث و فحص دشوار می‌شود. لذا ابتدا ترجمه‌ای که به سیاق نفی است و مورد قبول و حتی نتیجهٔ اثبات(ها) و استدلال‌ها و استناد استاد یعقوب جعفری است نقل می‌شود و سپس ترجمه‌ای خلاف آنکه به سیاق مثبت است. اولی را از ترجمهٔ جناب آقای دکتر ابوالقاسم امامی (چاپ دوم، نشر اسوه) و دومی را از ترجمهٔ خود، ویراست دوم قطع رحلی، که چهارمین طبع از این قطع است، می‌آورم.

۱. ترجمهٔ آقای دکتر امامی: «نیرنگ خویش را زدند و نیرنگشان در نزد خداست، و نیرنگشان نه چنان بوده است که کوه‌ها از آن برفتند».

۲. ترجمهٔ خرّمشاهی: «و به راستی که نیرنگشان را ورزیدند و [کیفر] نیرنگشان با خداست. وگرچه کوه‌ها در اثر نیرنگشان از جای بروند».

جناب جعفری با ادب تمام، هشت ـ ده ترجمه را تخطئه و مترجمان را به ضعف تحقیق و عدم مراجعه به منابع، سرزنش حکیمانه فرموده‌اند، در صورتی که مختار خود ایشان هم قابل تأمل است و به فحص و تحقیق بیشتری نیاز دارد. حال این مدعا در طی این مقاله به نحوی مقنع یا غیرمقنع، طرح خواهد شد: **و ما توفیقی اِلّا باللّه علیه توکّلت و الیه انیب.**

نظر قرائت‌شناسان

مقدمتاً عرض کنم که ذکر آرای قرائت‌شناسان، فایدهٔ ضمنی و مقدماتی و غیرنهایی دارد، زیرا هم جناب جعفری و هم بنده به قرائت یا روایت حفص از قرائت عاصم (اواخر قرن دوم هجری) که در قرآن رسمی جهان اسلام هم به صورت قرائت معیارین (استاندارد) پذیرفته شده، پایبند هستیم و حاضر به عدول از آن حتی به قرائت هشت ـ ده تن از بزرگان که نام برخی از آن‌ها یاد خواهد شد، نیستیم. ابتدا از یک منبع جدید یاد می‌کنم و سپس بلافاصله به منابع هزار و صد سال پیش به این طرف برمی‌گردم. نیز گفتنی است که ضبط/ قرائت مصاحف چاپی و رسمی رایج در مغرب جهان اسلام (از جمله تونس، لیبی، مراکش و...) که روایت قالون، و همچنین

قرائت ورش را از نافع به رسمیت می‌شناسند و حتی مسئولان قرآنی کشور عربستان که به سختگیری در کار قرآن معروفند و قرآن‌های «الف‌دار» ایرانی را مصداق تحریف قرآن می‌شمارند، قرآن‌ها مصاحف به روایت قالون و ورش را به زیباترین وجه و با خط جدیدی از عثمان‌طه چاپ‌کرده‌اند، البته نه همان خطی که روایت حفص از عاصم را در مصحف شام نوشته که سپس به شکل «مصحف مدینه» تاکنون بیش از دویست میلیون نسخه از آن در طی درست بیست سال از آن منتشر شده است (از ۱۴۰۳ تا ۱۴۲۳ ق که در اواخر این سال هستیم که مقارن با یکهزار و چهارصدمین سالگرد جمع و تدوین عثمانی هم هست، چه مصاحف امام یا عثمانی پنج / شش‌گانه در پیرامون ربع اول قرن هجری مدون و مرجع معیار قرار گرفته است که خود به شرح و بحث مبسوطی نیاز دارد و این اشاره صرفاً برای جلب نظر نهادهای قرآنی کشور و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به عمل آمد).

باری، مرجع یا منبع جدید که خود نقل از کهن‌ترین و مهم‌ترین منابع قرائت‌شناسی و اختلاف *قرآات* می‌کند کتابی است در ۹ جلد که جلد نهم فهارس است و هشت جلد اصلی که ابتدا در کویت چاپ شده از سوی نشر اسوه وابسته به سازمان اوقاف در ایران به شیوهٔ افست به طرزی شکیل تجدید چاپ گردیده است. آری در کتاب معجم*القرآات القرآنیة*... گردآوری احمدمختار عمر و عبدالعال سالم مکرم، «إن کان» را به صورت «أَن کان» از حضرت علی(ع) و عمر نقل‌کرده با ذکر منبع، و نیز به صورت «و ماکان...» از ابن مسعود، و باز و همواره با ذکر منبع یا منابع که ما اختصاراً نمی‌آوریم، «کان» را به صورت «کاد» [که می‌گوید در چاپی از *کشاف* به اشتباه به جای «کاد»، «کان» آمده است] از حضرت علی(ع)، عمر، أُبَیّ [بن کعب]، عبداللّٰه [بن مسعود؟]، ابوسلمة بن عبدالرحمن، عکرمه، ابواسحاق السبیعی، زید بن علی [بن حسین بن علی = حضرت سجاد(ع)]، ابن عباس، عمرو بن دینار که اکثرشان صحابی‌اند.

سپس به جای «لِتزولَ»، ضبط و قرائت «لَتزولُ» از حضرت علی(ع) و عمر و تمامی کسانی که جز آن‌ها در قرائت کلمهٔ قبلی یادکردیم به اضافهٔ کسایی، ابن محیصن، و حتی از اُبیّ‌بن کعب که از کاتبان و حافظان وحی قرآنی و صاحب مصحف شخصی و از کبار صحابهٔ مصاحب همیشگی حضرت ختمی‌مرتبت بوده، به جای و **ان کان مکرهم لتزول منه الجبال**، عبارت **ولولا کلمةاللّٰه لزالَ من مکرهم الجبالُ** را از دو منبع مهم نقل‌کرده است. همچنین «لَتزولَ» را هم بدون ذکر قاری یا روای از بحر [**المحیط**] نقل‌کرده است.[1]

---

۱. معجم *القرآات القرآنیة*، با مؤلّفان و مشخصاتی که نقل شد (چاپ افست از سوی انتشارات اسوه، در ۸ جلد، ←

ابن خالویه (م = [متوفی] ۳۷۵ ق) قرائت «و ان کاد مکرهم» را به حضرت علی(ع) و ابن مسعود و ابن عباس نسبت می‌دهد. و قرائت «و ماکان مکرهم» را به ابن مسعود.[1]

ابوالحسن بن طاهر بن عبدالمنعم بن علبون المقری‌الحلبی (م ۳۹۹ ق) هم قرائت «لَتزولُ» را به کسائی نسبت می‌دهد.[2] همچنین: دانی، ابو عمر و عثمان بن سعید الدانی (۳۷۲ ـ ۴۴۴ ق) همین نسبت را به کسایی که از قرّاء هفت‌گانه است تأیید و تکرار می‌کند.[3] و چه بسیار مؤلفان کتب قراآت متعرض این معنی شده‌اند. حتی مفسران هم در بخش یا بحث مربوط به قرائت به آن‌ها اشاره‌کرده‌اند. برای حسن ختام این مبحث مقدماتی، یک قول از طبرسی در مجمع *البیان* و یک قول از معاصران می‌آوریم تا به مستندات و مباحث اصلی‌تر بپردازیم.

طبرسی در قسمت «القراءَه»ی تفسیرش چنین آورده است: «کسایی به تنهایی «لَتزولُ» خوانده است و بقیه «لِتزولَ» خوانده‌اند؛ و در شواذ از حضرت علی(ع) و عمر و ابن مسعود و ابی بن کعب قرائتِ «و ان کاد مکرهم لتزول» نقل شده است. همو در قسمت «الحجة»ی تفسیرش که استدلال در وجوه قراآت است، چنین آورده است: ابوعلی گوید کسی که «لِتزولّ» می‌خواند در آن صورت «ان» را نافیه می‌گیرد و شبیه این عبارت قرآنی می‌شود که **و ما کان اللّه لیُطلعکم علی‌الغیب**، و معنایش این می‌شود که مکرشان به آن نمی‌رسید که جبال از آن برکنده شود/ از جای برود. گویی کوه‌ها در حکم به مثابهٔ امر [رسالت] حضرت رسول(ص) و دلایل و روشنگری‌های اوست. یعنی مکرشان چنان نبود که چیزی را که متعلق به او و به استواری و پایداری کوه‌ها و در برابر نابودگران بود، از میان ببرد. و آنکه «لَتزولُ» خوانده است، یا این قرائت «اِن» مخففه از ثقیله می‌شود و حاکی از بزرگ شمردن مکر آنان [مخالفان] که نقطهٔ مقابل قرائت اول است، که مانند قول دیگر خداوند می‌شود که فرموده است: «**و مکروا مکراً کُبّاراً**» یعنی بی‌شک مکر آنان به خاطر بزرگی و سترگی‌اش نزدیک بود که آنچه را چون کوه استوار و پایدار بود، در برابر فشار و نیروی کسی که قصد نابودی آن را دارد، از جا ببرد. و نظیر این بزرگشماری حریف / ماجرا در این گفته‌های شاعر [ان] است؛ از جمله:

→
جلد سوم، صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳).

۱. مختصر فی شواذ *القرآن* من کتاب *البدیع*، لابن خالویه، عنی بنشره ج. برجشتراسر (القاهرة، المطبعة الرحمانیة، ۱۹۳۴ م)، ص ۶۹.

۲. *التذکرة* فی *القرآات الثمان*، لابی الحسن بن طاهربن عبدالمنعم بن غلبون المقری الحلبی، دراسة و تحقیق ایمن رشدی سوید، ۲ ج (مصر، مکتبة التوعیة الاسلامیة، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۹۳.

۳. *التیسیر* فی *القرآات السبع*، تألیف ابی عمرو عثمان بن سعید الدانی، عنی بتصحیحه اوتوپرتزل.

أَلَمْ تَرَ صدعاً فی السماء مبیَّناً   عَلَی ابن لُبَیْنی الحارث بن هشام

(آیا ملاحظه نکرده‌ای که در سوک ابن لبینی حارث بن هشام چگونه آسمان شکافی آشکار برداشت؟)

و این قول:

بکی الحارثَ بن الجولانُ من موت ربّه   و حوران منه خاشع متضائِل

(جولان ــ ناحیه‌ای در شام ــ در مرگ سرورش حارث گریست و حوران ــ ناحیهٔ دیگری در شام ــ از آن خاکسار و خوار شد.)

و اوس گفته است:

الم تکسف الشمسُ شمسُ النهارِ   مع النّجم و القمرِ الواجبِ

"آیا خورشید، خورشید نیمروز،/نگرفت چهره نپوشاند، و همراهش ستاره/ ثریا و ماه فرو نیفتادند؟"»[1]

این استدلال و استشهادهای اخیر طبرسی یادآور ابیاتی از سعدی و حافظ است. سعدی گوید:

دل همچو سنگت ای دوست به آب چشم سعدی

عجب است اگر نگردد که بگردد آسیایی

و حافظ گوید:

سیل است آب دیده و هرکس که بگذرد

گر خوددلش ز سنگ بود هم زجا رود

استاد دکتر محمدجواد شریعت در کتاب *چهارده روایت در قرائت قرآن مجید* پس از آوردن قرائت کسایی چنین می‌نویسد:

«و همانا مکر اینان اگر به مکر او یعنی نمرود می‌رسید باز هم بی‌فایده بود و سودی برایشان نداشت «و دلیل او قرائت علی بن ابی طالب علیه‌السلام و ابن مسعود است»: «و ان کاد مکرهم لَتزولُ» به دال، و این دلیل بزرگ دانستن مکر آن‌هاست.

زجاج گفته است: «و ان کان مکرهم لتزول» معنی نیکویی دارد و معنی آن این است که [سپس قولی به عربی می‌آورد که ترجمه‌اش چنین است:] و [کیفر] مکرشان با خداوند است و گرچه

---

۱. *مجمع‌البیان فی‌تفسیر القرآن*، لمؤلفه الشیخ ابوعلی‌الفضل بن الحسن الطبرسی (قرن ۶)، وقف علی تصحیحه... الحاج‌السید هاشم‌الرسولی المحلاتی (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق/ ۱۳۳۹ ش)، ۱۰ ج در ۵ مجلد، ج ۳، ص ۳۲۲.

مکرشان در نیرنگ و ترفند به از جای در بردن کوه‌ها هم برسد، خداوند عزّوجلّ دینش را یاری می‌رساند و مکرشان از خداوند پنهان نیست...» و سپس قرائت مشهور را می‌آورد و لام را لام جحد می‌گیرد و سرانجام معنی آیه را به وجه منفی که مراد جناب استاد جعفری است، می‌آورد، و هر دو قول را از تفسیر *کشف‌الاسرار* نقل می‌کند، و سپس قول *مجمع‌البیان* را (که نقل کردیم) می‌آورد».[1]

نظر نحویان

ابن قتیبه (۲۱۳ ـ ۲۷۶) در *تأویل مشکل القرآن*، که بیشتر اثری نحوی و لغوی است تا تفسیر عادی و سوره به سوره، می‌نویسد:... و قول خداوند: **و ان کان مکرهم لِتزولَ منه الجبالُ** از باب بزرگشماری مکر آنان این‌چنین فرموده است. و بعضی آن را «و ان کاد مکر هم» خوانده‌اند.[2]

ابومحمد مکی بن ابی‌طالب قیسی (۳۵۵ ـ ۴۳۷ ق) هم به قول کسایی اشاره دارد، و **مکروا مکراً کبّارا** و **تکادالسّمٰوات یتفطّرْنَ منه و تنشق الارض و تخرّ الجبال هدّا. أن دعواللرحمٰن ولداً** (مریم، ۹۰ ـ ۹۱) را مؤیّد آن می‌آورد. سپس از یک سو قرائت و ضبط اُبَیّ را می‌آورد (که پیشتر نقل شد) و قرائت «و ان کاد مکرهم» را از حضرت علی(ع) و عمر و ابن مسعود نقل می‌کند و سپس قرائت مشهور و شرح بیان آن را می‌آورد.[3] همو در کتاب دیگرش همین مسئله را با توالی معکوس می‌آورد و باز به قرائت حضرت علی(ع) و عمر [بدون ذکر ابن مسعود] اشاره و تصریح دارد و طبق آن «کاد» را در موضع «کان» تلقی می‌کند.[4]

ابوالبقاء عُکبری (۵۳۸ ـ ۶۱۶ ق) می‌نویسد:

«... و آن لام [در «لِتزولَ»] لام کی (تا آنکه) است. بنابراین دربارهٔ «ان» دو وجه می‌توان قائل شد. نخست این‌که به معنی ما (= نه) است، یعنی «ما کان مکرهم لازالة الجبال» (مکرشان توانایی نابود ساختن کوه‌ها را ندارد) و این تمثیل رسالت پیامبر(ص) است. دوم این‌که «ان

---

۱. *چهارده روایت در قرائت قرآن مجید* [تألیف] دکتر محمدجواد شریعت (تهران، معاونت پژوهشی سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰)، صص ۳۴۳ ـ ۳۴۴.

۲. *تأویل مشکل القرآن* [تألیف عبدالله بن مسلم بن قتیبه]، شرحه و نشره السیّد احمد صقر، ط ۲ (القاهرة، دارالتراث، ۱۳۹۳ هـ / ۱۹۷۳ م)، ص ۱۷۱.

۳. *کتاب الکشف عن وجوه القرآت السبع و عللها و حججها*، لمؤلّفه ابی محمد مکی بن ابی طالب القیسی، تحقیق محیی الدین رمضان، ۲ ج، ط ۴ (بیروت، مؤسسة‌الرسالة ۱۴۰۷ هـ/ ۱۹۸۷ م)، ج ۲، صص ۲۷ ـ ۲۸.

۴. *مشکل اعراب القرآن*، لابی محمد مکی بن ابی طالب القیسی، تحقیق حاتم صالح الضامن، ۲ ج، ط ۳(بیروت مؤسسة‌الرسالة، ۱۴۰۷هـ/۱۹۸۷م)، ج ۱، صص ۴۰۷ ـ ۴۰۸.

مخفّفه از ثقیله است و معنی عبارت از این است: آنان مکرشان را ورزیدند که آنچه را چون کوه‌ها استوار است نابود سازند، و این‌گونه مکر باطل / تباه است. و «لتزول» به فتح لام اول و ضم لام دوم هم خوانده شده است که در این صورت «ان» مخفّفه از ثقیله می‌شود و لام برای تأکید است. و در قرائت شاذی به فتح هر دو لام خوانده شده، و این با سبک و سلیقهٔ کسی که قائل به فتح لام «کی» هست موافق است. و «کان» در این‌جا محتمل است که تامّه باشد و محتمل است که ناقصه باشد.»[۱]

جمال‌الدین ابن هشام انصاری (۷۶۱ ق) نابغهٔ نحو عربی، در مهم‌ترین دانشنامهٔ نحو (با تأکید و تمرکز بر «ادات») به نام مغنی *اللبیب*، در همین کتاب، دربارهٔ این آیه حرف و داوری تازه‌ای دارد که برخلاف پیشینیان و موافق نظرگاه مورد قبول راقم این سطور، سهل است، بنده که ارج و اعتبار علمی ونظر اجتهادی ندارم، موافق نظر مفسران بزرگی چون زمخشری و بیضاوی و بزرگان دیگری است که نقل خواهد شد. می‌نویسد:

«بسیاری از مردم گمان می‌کنند که در گفتهٔ خداوند تعالی «و ان کان مکرهم لِتزولَ منه الجبالُ» در قرائت غیرکسایی، یعنی به‌کسر لام اول و فتح لام دوم، لام جحود (نفی و انکار) است. ولی در آن جای نقد و نظر است، چراکه در این‌جا نافی غیر از «ما» و «لم» است و فاعل‌های «کان» و «تزول» هم با هم فرق دارند. آنچه به نظر من می‌رسد این است که آن لام «کی» (تا آنکه، برای آنکه) است و اِن شرطیه است. یعنی جزا/کیفر مکرشان با خداوند است و آن (جزا) بزرگ‌تر و سهمگین‌تر از مکر ایشان است و گرچه مکرشان آماده و توانا باشد برای نابودسازی چیزهای عظیم، که در عظمت شباهت به کوه داشته باشد. چنانکه گویی: من شجاع‌تر از فلانی هستم، اگرچه بختیار نباشد. و گاهی «کانَ» قبل از لام جحود حذف می‌شود، چنانکه در این شعر:

فما جمعٌ لِیَغلبَ جمعَ قومی　　　مقاومةً ولا فردٌ لفردِ

که مراد «فما کان جمعٌ...» است...»[۲]

معلوم نیست جناب جعفری، این قول مهم، بلکه بسیار مهم ابن‌هشام را دیده‌اند و ندیده گرفته‌اند و فقط برای اثبات نظر خود که پس از «ان‌نافیه» گاهی به آمدن «اِلّا» نیازی نیست، و «ان

---

۱. *املاء ما منّ به الرحمن من وجوه الاعراب و القرآت فی جمیع القرآن*، تألیف ابوالبقاء عبدالله بن الحسین بن عبدالله العُکبری، تصحیح و تحقیق ابراهیم عطوه عوض، ط ۲، ۲ ج در یک مجلّد (قاهره، مکتبة مصطفی البابی، ۱۳۸۹ هـ/۱۹۶۹م)، ج ۲، صص ۷۰ ـ ۷۱.

۲. مغنی *اللبیب عن کتب الاعاریب*، لجمال الدین ابن هشام الانصاری حقّقه و علّق علیه: مازن المبارک [و] محمد علی حمدالله، راجعه سعیدالافغانی، ط ۳ (دمشق، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۱ م)، ص ۲۷۹.

کان» برابر است با «مان کانَ» به این مهم‌ترین اثر/ مرجع نحوی رجوع کرده‌اند. به گمانم اگر این قول را و قول زمخشری را که از بزرگان و ائمهٔ ادبند دیده بودند، یا اصلاً مقاله‌شان را نمی‌نوشتند یا تغییر عقیده می‌دادند. ولی از همچو بزرگواری انتظار نمی‌رود که قول مرجوح بزرگانی از جمله زمخشری و علامهٔ طباطبایی را بیاورند و قول راجح آنان را ــ که با نظرگاه مخالفان نظر ایشان یعنی امثال بنده و ده‌ها مفسر و نحوی و مترجم موافق است ــ نیاورند و چنین وا نمایند که گویی دربارهٔ قول مختار ایشان اجماع محصَّل قائم یا حاصل شده است. ابن هشام نابغهٔ نحو عربی کسی است که ابن‌خلدون، که حدوداً نیم قرن پس از او درگذشته، در *مقدمه‌ی* معروف خود او را «انحی من سیبویه» (نحوی‌تر و نحودان‌تر از سیبویه [صاحب*الکتاب*] شمرده است.[۱] اقوال زمخشری و علامهٔ طباطبایی و دیگر مفسران بزرگ را نقل/ ترجمه خواهیم‌کرد، و سپس خیل عظیم مترجمانی که مانند بنده ترجمه کرده‌اند؛ با ذکر این نکته که بنده در ترجمهٔ خود قطع رحلی، به اصطلاح، نیمچه مقاله‌ای دربارهٔ این آیهٔ دشوار و توجیه ترجمهٔ مثبت آن آورده‌ام و ایشان آن را ملاحظه نفرموده‌اند. در جای خود به این قول ولو اختصاراً اشاره خواهد شد.

نظر مفسران

زمخشری (م ۵۳۸ ق) می‌نویسد: «... و اگرچه مکر ایشان بزرگ باشد و به کمال شدت رسیده باشد. لذا زوال جبال (نابودی کوه‌ها) را به خاطر سهمگینی و سنگینی فوق‌العادهٔ آن‌ها مثال زده است؛ یعنی و اگرچه مکرشان برای نابودسازی کوه‌ها کفایت کند؛ یعنی توانای چنین‌کاری باشد. و گاهی/ بعضی «ان» را نافیه و لام را تأکید گرفته‌اند... که با قرائت ابن مسعود که «ماکان مکرهم» خوانده است تأیید می‌شود. و «لتزولَ» به لام ابتدا هم خوانده شده است که در این صورت معنایش چنین می‌شود: واگرچه مکرشان از شدت به نحوی باشد که کوه‌ها بر اثر آن زایل گردد و از جای برکنده شود...».[۲]

و سپس قرائت «کاد» را مطرح می‌سازد.

خوانندگان عزیز، آیا در قول زمخشری چیزی هست که نظرگاه جناب جعفری را تأیید کند یا نظرگاه ما را تأیید نکند؟ پس چرا استاد جعفری و برای چه مقصودی به قول مرجوح او استناد

---

۱. قول کامل او در آغاز طبع و تصحیح مهم مغنی که مشخصات آن در پانویس قبلی ذکر شد، آمده است.

۲. *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، للامام محمود بن عمر الزمخشری، و بذیله اربعة کتب... رتبه و ضبطه و صححه مصطفی حسین (بیروت، دارالکتاب العربی، بدون تاریخ)، ج ۲، ص ۵۶۵.

می‌کنند چنانکه گویی مؤیّد نظر ایشان است؟ البته انصاف را که عده‌ای از مفسران مانند طبری، شیخ طوسی و طبرسی از متقدمان، و بعضی از متوسطان (زماناً) و بعضی از متأخران قول ایشان را تأیید می‌کنند که جای شگفتی است که چرا به آن‌ها ـ جز طبری و طبرسی ـ استناد نکرده‌اند. اما آن‌جا که بزرگانی چون زمخشری و بیضاوی و ابن‌هشام و علامهٔ طباطبایی در عین باخبری از اقوال علمای سلف «ان» را شرطیه می‌گیرند و جمله را مثبت تلقی می‌کنند، چه می‌توان کرد؟ اگر اجماع قاریان/ مقریان و نحویان و مفسران و مترجمان بزرگ از قدیم و جدید نظرگاه ایشان را تأیید می‌کرد، دیگر نه زمخشری، نه ابن هشام، نه علامهٔ طباطبایی و نه چند تن دیگر از کبار مفسران و نه مترجمان به این راه نمی‌رفتند؛ اگرچه دیدیم که ابن‌هشام از اقوال مخالفان خود خبر دارد ولی اجتهاد خود را عرضه می‌دارد، و هکذا دیگران. حال در دنبال مقاله خواهیم دید که دربارهٔ «درایةالقرآن» هم که ایشان گفته‌اند سیاق و اقتضای مقام هم به نفع نظرگاه مقبول و مختار ایشان است، چنین نیست و حتی عکس آن به سیاق و اقتضای مقام و مقال نزدیک‌تر و با آن همخوان‌تر است و قول ایشان و بنده در این باب، در دنبالهٔ مطلب، در جای مناسب نقل خواهد شد و آخرین سنگر ایشان هم از دست خواهد رفت. البته به قول سعدی: «هر کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند به جمال». آری کسی از سایهٔ خود بیشتر نمی‌تواند بپرد و قضاوت نهایی با خواندگان فرهیخته است، البته با بازخوانی مقالهٔ ایشان، و درپایان مقالهٔ حاضر که علاوه بر مفسران، قول عرفا و ادبای عظیم‌الشأنی چون مولوی در مثنوی و تأیید شارحان آن و صفی‌علیشاه در ترجمه و تفسیر منظومش بر/از قرآن مجید در این آیه نقل خواهد شد.

ابوالفتوح (نیمهٔ قرن ششم هجری کمابیش معاصر با زمخشری) هر دو قول را نقل می‌کند و در پایان ـ پس از ربط دادن آن به افسانهٔ صعود نمرود به هوا با نشستن در محفظه‌ای کجاوه مانند که در کف آن چندین عقاب/کرکس گرسنه نگه داشته و در بالای آن گوشت‌هایی آویزان کرده تا این‌ها به امید رسیدن به آن و خوردن آن، شتابان بال ـ بال بزنند و مجموعاً به هوا روند، تا او با تیر و کمانش، العیاذبالله، به سوی خداوند تیر بیندازد... الخ ـ می‌نویسد: «حق‌تعالی این مکر را وصف کرد به آنکه به حدّی است که کوه از او زایل شود، علیٰ سبیل التوسّع و المبالغة».[1]

باید نظر به آنکه استناد ما در این مقاله سنوی (به ترتیب سنه است) است، قول شاهفوربن طاهر اسفراینی (م ۴۷۱ ق) صاحب *تاج‌التراجم* و قول سورآبادی (م ۴۹۴ ق) را قبل از اقوال

---

۱. *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی، تألیف حسن بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، به کوشش و تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقّی ـ دکتر محمدمهدی ناصح، ۲۰ جلد (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، سال‌های مختلف)، جلد ۱۱ (۱۳۶۷ ش)، ص ۲۹۶ (و قبل از آن).

زمخشری و ابوالفتوح می‌آوردیم ولی همین اشاره، تدارک مافات را کفایت است.

اسفراینی (شاهفوربن طاهر) (م ۴۷۱ ق) که تا امروز صاحب کهن‌ترین تفسیر شناخته شده و به چاپ رسیدهٔ فارسی ــ بعد از ترجمهٔ تفسیر طبری مکتوب در نیمهٔ قرن چهارم، عصر سامانیان ــ است، در ترجمه و تفسیر آیهٔ مورد بحث چنین آورده است: «و خود مکر کردند ایشان مکرهای خویش و نزدیک خدای است مکر ایشان، و اگرچه مکر ایشان چنان بود که برخاست از جای از آن کوه‌ها».[1]

سورآبادی (م ۴۹۴ ق) گوید: «... و به درستی که بسگالیدند سگالش ایشان ــ درهلاکت حق ــ و نزد خدا بود [به نظر راقم این سطور باید «بُوَد» بخوانیم] سگالش ایشان: یعنی تدبیر آن بود که خدای کرد در هلاکت ایشان. و گفته‌اند معناه: و عنداللّهِ مکافاتُ مکرِ هم، و گفته‌اند معناه: و یعلم‌اللّهُ مکرَهم و ان کان مکرهم لِتزولَ منه الجبالُ: به‌درستی که بود سگالش ایشان از بهر آن را تا از جا بشود از آن کوه‌ها، یعنی رسول ودین و حجّت که آن چون کوه‌ها است به استواری. و این صفت اهلِ دارنَدوة است که اهل مکه [= مشرکان قریش] در آن‌جا بسگالیدند هلاکت رسول را و دین حق را؛ خدای‌تعالی آن را در نحر ایشان گردانید که آن گروه که آن مجمع کردند همه به بدر هلاک شدند. و اگر لَتَزُولُ به نصب لام اولی و رفع لام ثانیه خوانی، لام تأکید باشد، ای [= یعنی] بود مکر ایشان چنان‌که از صعبی آن خواست از جا بشود کوه‌ها. و آن مکر نمرود بود که وی بسگالید حرب کردن را با خدای...».[2]

مثنوی جلال محمد بلخی معروف به مولوی (م ۶۷۲ ق) را هم توسعاً و نزدیک به تحقیقاً می‌توان در حکم تفسیر قرآن کریم شمرد. این را کسی می‌گوید (این بنده) که با همکاری یکی از حافظان قرآن کریم و مثنوی‌پژوهان، جناب آقای مهندس سیامک مختاری کتاب مفصّلی در ۷۰۰ ـ ۸۰۰ صفحه به نام *قرآن و مثنوی* تدوین کرده که نشر قطره چاپ چهارم آن را در سال ۱۳۸۷ منتشر کرده است. در این کتاب تأثیر و نفوذ آیات و عبارات قرآنی به چهار وجه (تضمین، اقتباس، الهام، اشاره) به روشنی گردآوری و عرضه شده است و تعداد آیات و عبارات اعم از واحد یا مکرر در حدود ۳۰۰۰ فقره است یعنی نیمی از کل قرآن. پس آن سخن را به گزاف نگفتم.

---

۱. *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم*، ابوالمظفر شاهفوربن طاهربن محمد اسفراینی، [۵ جلد که تاکنون، و دقیق‌تر تا ۱۳۷۴، فقط سه جلد آن منتشر گردیده است.] تصحیح نجیب مایل هروی [و] علی‌اکبر الهی خراسانی، ۳ جلد [از ۵ جلد] (تهران، میراث مکتوب [و] شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ج ۳، ص ۱۱۷۰.

۲. تفسیر سورآبادی *«تفسیر التفاسیر»*، ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی، به تصحیح سعیدی سیرجانی، ۵ ج (تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱)، ج ۲، صص ۱۲۴۳ ـ ۱۲۴۴.

شیخ بهایی هم گفته است: مثنوی معنوی مولوی/ هست قرآن در زبان پهلوی. استاد پدر روانشادم، حضرت آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی ـ اعلی الله مقامهما ـ در پاسخ یکی از دوستداران و مقلدانش که وقتی پرسیده بود: «حضرت آیت‌الله ببخشید که بی‌موقع مزاحم اوقات شریف شما شدم، چه مطالعه می‌فرمودید؟» پاسخ داده بودند: «تفسیر قرآن محمد بن حسین بلخی رومی» [و این در حدود ۵۰ سال پیش بوده، چون از قول مرحوم پدرم که شاگرد ایشان بود، نقل کردم. و این در زمانی بود که خواندن مثنوی، در عرف متشرعان، حتی برای حکما و فقهای عظام، پسندیده نبود].

باری جناب مولوی در دفتر اول مثنوی می‌فرماید:

صد هزاران قرن ز آغاز جهان / همچو اژدرها گشاده صد دهان

مکرها کردند آن دانا گروه / که زُبن بر کنده شد زان مکر، کوه

کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال / لِتزولَ منه اَقلال الجبال[۱]

آیا شک دارید که مولوی با آن انس ژرف شگرف که با قرآن کریم داشته، آیهٔ مورد بحث را به همان‌گونه که نظر ما هم هست دریافته؟ در هر حال به عنوان شاهد و قرینه، نظر شارحان مثنوی را نقل می‌کنیم:

شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در شرح مهم خود، پس از توضیح دادن کلمهٔ اقلال که جمع «قلّه» است می‌نویسد: «تفسیر آن همان است که در این ابیات ملاحظه می‌فرمایید».[۲]

یکی دیگر از بهترین شرح‌های زمانه در این زمینه، شرح دوست و برادر دانشورم استاد کریم زمانی است. ایشان در شرح بیت سوم این ابیات می‌نویسد: «خداوندی که جلیل و شکوهمند است، نیرنگ آن‌ها را چنین وصف‌کرده است: «ستیغ کوه‌ها از نیرنگ آنان به رفتار آیند». و دنبال آن آورده است: «مصراع دوم مقتبس از آیهٔ ۴۶ سورهٔ ابراهیم است». [و پس از آوردن آیه در ترجمهٔ آن می‌نویسد]: «و نیرنگ خود به‌کار بستند و حال آنکه همهٔ

---

۱. مثنوی معنوی. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی، براساس نسخهٔ قونیه، مکتوب به سال ۶۷۷ق. و مقابله با تصحیح و طبع نیکلسون. تصحیح، مقدمه و کشف‌الابیات از قوام‌الدین خرمّشاهی، چاپ چهارم (تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۹)، ص ۵۵ = دفتر اول، ابیات ۹۵۰ ـ ۹۵۲.

۲. شرح مثنوی شریف، جزء نخستین و دوم از دفتر اول، مشتمل بر شرح ابیات از یک تا ۱۹۱۲، تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول ۱۳۴۶ ـ ۱۳۴۷، چاپ دهم [این شرح مهم ناقص را که تمامت دفتر اول را هم دربرنمی گرفت، استاد دکتر سیدجعفر شهیدی به کمال به همان سبک، شرح کرده‌اند که در ده جلد منتشر شده است] (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج ۱، ص ۳۷۶.

نیرنگ‌هاشان به نزد خداست، گرچه کوه‌ها از آن به رفتار آیند».[1]

استاد دکتر محمد استعلامی نیز در تصحیح و شرح خود از / بر مثنوی نوشته است: «مکرهایی به کار بردند که می‌توانست کوه را از جا برکَنَد، مکرهایی که به فرمودهٔ پروردگار می‌توانست قله‌های کوه‌ها را به حرکت درآورد».[2]

صفی‌علیشاه (۱۲۵۱ - ۱۳۱۶ ق) در تفسیر منظوم خود بر قرآن کریم، که قسمت به قسمت آیات را می‌آورد و زیر آن‌ها ابتدا به صورت بین‌السطور ترجمهٔ منثور به دست می‌دهد: «و به درستی که حیله‌کرد مکرشان را و نزد خداست جزای مکرشان و اگرچه بود مکرشان که زایل شود از آن کوه‌ها»، در بخش ترجمه و تفسیر منظوم چنین آورده است:

ما زدیم اینسان مثل از حالشان / تا شما یابید ره ز امثالشان
کوشش آوردند اندر مکرها / نزد حق تا مکر را چه بود جزا
مکر ایشان بود در شدت چنان / که برد مر کوه‌ها را از مکان[3]

علامهٔ طباطبایی، قُدِّس سرّه الشریف، اوّلین و اساسی‌ترین معنای موردنظر خود یا برداشتش از آیه را پس از آنکه «ان» را وصلیه [= شرطیه] گرفته و گفته‌اند:

«... خداوند چیره بر مکر آنان است و هم به آن عالم و هم به دفع آن قادر است، اعم از این‌که مکرشان کمتر از این شدت یا با این شدت باشد»، چنین آورده‌اند: «معنایش چنین است: برای شما بیان می‌داریم که با آنان چه‌کردیم، و حال از این قرار است که آنان آنچه در توانشان بود مکر ورزیدند، حال آنکه خدا بر مکرشان چیره است، وگرچه مکرشان سهمگین / سترگ باشد که مایهٔ نابودی کوه‌ها شود». سپس با عبارت رُبّما قیل (گاه هست که گفته می‌شود) گفته‌اند که بعضی «ان» را نافیه گرفته‌اند که با قرائت ابن مسعود (و ما کان مکرهم) تأیید می‌شود. ولی بلافاصله به دنبال آن گفته‌اند: «و هو معنی بعید» (و این معنای دور از ذهنی است).[4]

---

۱. شرح جامع مثنوی معنوی، تألیف کریم زمانی، دفتر اول، چاپ هفتم (تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸)، ص ۳۲۹.

۲. مثنوی، مقدمه و تحلیل، متن براساس نسخه‌های زمان مولانا و نزدیک به زمان او، مقایسه با چاپ‌های معروف مثنوی، توضیحات و تعلیقات جامع، فهرست‌ها از دکتر محمد استعلامی، ۷ ج (تهران، زوار، با همکاری نشر سیمرغ، چاپ چهارم، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳. تفسیر قرآن صفی‌علیشاه [چاپ جدید با حروفچینی جدید =] چاپ اول (تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۸)، صص ۳۹۲ - ۳۹۳.

۴. *المیزان فی تفسیر القرآن*، علامه سیدمحمد طباطبایی، ج ۱۲، چاپ سوم، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۹۶ق، ص ۸۶.

بسیار مسرت‌بخش و حاکی از روح و روحیهٔ انصاف علمی است که جناب جعفری همین قول را به صورت خلاصه‌تر از علامهٔ طباطبایی نقل کرده است، اما نمی‌دانم، چرا توجه کافی نفرموده‌اند که این قول خلاف مقصود ایشان، و منظور نظر ما را ثابت یا تقویت می‌کند.

مراجعه به تفاسیر را اگر ادامه دهیم، از حد و حجم این مقاله فراتر می‌شود. پس به ترجمه‌ها روی می‌آوریم و فقط گزارش می‌دهیم با استقصای ناقص که طبعاً جز کمبود فرصت، ناشی از در دست نداشتن همه و تمامی ترجمه‌های فارسی یا انگیسی است، لاجرم به آنچه فعلاً دسترس‌پذیر است اکتفا می‌شود.

در این‌جا مناسب است که نوشتهٔ پیشین خود را دربارهٔ این آیه که در گفتار مترجم در مؤخّرهٔ ترجمهٔ خود از قرآن کریم در قطع رحلی که همراه با حواشی و ضمایم و واژه‌نامه و انواع فهارس و کتابنامهٔ بسیار مفصل است، به تلخیص و با نقل معنی بیاوریم:

نحو و معنای این آیه معرکهٔ آرای مفسران است... اغلب مفسران از جمله طبری، طوسی، طبرسی، امام فخر ومیبدی و ابوالفتوح [که اکنون می‌افزایم در یکی یا ارجح اقوالش] با این بیان موافقند. اما دو مفسر بزرگ یعنی زمخشری و بیضاوی «ان» را شرطیه گرفته‌اند. «دلیل عقلی بر صحت معنای مورد نظر زمخشری و بیضاوی [و چه بسیار بزرگان که نقل کردیم و خواهیم کرد] این است که باید مکر کافران و منکران و معاندان سترگ باشد تا سرکوب خداوند آن را و جزا دادنش در قیامت، موجه و وجیه باشد وگرنه اگر بفرماید که آن‌ها مکرشان را ورزیدند و مکرشان چندان مهم هم نبود و ما کیفر آنان را خواهیم داد، از نظر بلاغت اشکال دارد. چنانکه اگر ما بگوییم: رستم دیو سفید را از پای درآورد، و دیو سفید هم چندان زور و توانی نداشت، این در واقع و در نهایت کاهش‌دهندهٔ قدر و قدرت رستم می‌شود. مؤید قرآنی‌اش این است که در جای دیگر در سخن گفتن از مشرکان و مخالفان مشابه با همین مشرکان و معاندان می‌فرماید: **و مکروا مکراً کُبّاراً**(نوح، ۲۲) یا در جای دیگر در داستان یوسف و برای نشان دادن ارج و اعتبار پاکدامنی و پرهیزکاری ورزیدن حضرت یوسف (ع)، از زبان شوهر زلیخا، در زمانی که حقیقت امر و توطئه و فتنه‌انگیزی زنش بر او آشکار می‌شود، چنین آمده است: **انّه مِن کیدکنَّ ان کیدکنَّ عظیم** (بی‌شک این از نیرنگ شما زنان است و نیرنگ شما زنان [بس] بزرگ است) (یوسف، ۲۸).[1]

قرار بود حسن تعلیل جناب جعفری یا «درایة القرآن»ی را که به خرج داده‌اند، نیر نقل کنیم.

---

۱. قرآن کریم، ترجمهٔ توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۴، چاپ چهارم [از قطع رحلی، که هفت چاپ در سه قطع دیگر هم همزمان داشته است] ۱۳۸۱ (تهران، انتشارات نیلوفر [و] جامی) گفتار مترجم، ص ۶۳۸.

ایشان در اواخر مقاله که در واقع جمع‌بندی هم دارد، در این باب چنین آورده‌اند: «از مجموعهٔ این سخنان روشن شد که اکثریت قاطع مفسران و ادبا «إن» را در آیهٔ مورد بحث و بنابر قرائت مشهور نافیه گرفته و تنها چند نفر وصلیه [= شرطیه] بودن آن را احتمال داده‌اند. البته با توجه به قرائتی که گفتیم این احتمال بسیار ضعیف است و سیاق آیه نیز آن را نفی می‌کند، زیرا آیه در مقام دلداری و تسلّی خاطر پیامبر نازل شده است، تاآن حضرت از مکر و نیرنگ کافران هراسی نداشته باشد؛ و این مقامی است که باید نیرنگ آنان کوچک شمرده شود، و روشن است که این مفهوم با نافیه بودن «إن» سازگار است. اما اگر آن را وصلیه یا برای تأکید بگیریم، در واقع مکر آنان بزرگ شمرده شده است؛ یعنی مکر آنان به گونه‌ای است که ممکن است کوه‌ها را از بین ببرد. یکی دیگر از قرائنی که نفی را تأکید می‌کند، قرائت ابن‌مسعود است که آیه را چنین خوانده است: «**و ما کان مکرهم لتزول منه الجبال**» که قطعا برای نفی است».[1]

در پاسخ باید به چند نکته ــ که ان‌شاءالله جدلی نبوده و روشنگر و برای همان غایت قصوی و هدف والا یعنی تحری حقیقت باشد ــ اشاره کنم:

۱. آیا مکر مکاران و بدخواهان حضرت رسول(ص) و منکران ایشان ــ عمدتاً کفار/ مشرکان قریش و صنادید آن مثل ابوجهل و ابوسفیان و ائمة‌الکفر و رؤسای منافقان که در سراسر دوران بعثت و هجرت از هیچ آزار و کارشکنی و سوءقصد کوچک‌ترین مضایقه نداشته بلکه بزرگ‌ترین کوشش را داشته‌اند ــ «ناچیز» بوده؟ اگر بگویید آری، خواهیم گفت: طبق صریح آیات و عبارت قرآنی چندین بار حضرت حق در مقابل این مکر کوه شکاف و فوق‌الطاقهٔ آنان برای آنکه حضرت رسول(ص) را حفظ فرماید دخالت فرموده است، چه با گسیل داشتن سه تا پنج هزار فرشته در جنگ بدر، و چه با فرستادن وحی که حضرت (ص) را از سوءقصدها و عقبه‌های بسیاری آگاهانده است؛ از جمله باخبر ساختن حضرت(ص) از این‌که دشمنان می‌خواهند آسیا سنگی از بالای بام بر سر ایشان در رهگذر بیندازند. یا آگاهانیدن از این‌که گوشت گوساله/ گوسفند بریانِ یهودیان در ماجرای فتح خیبر زهرآگین است، که حضرت(ص) پیش از اعلام وحیانی، لقمه‌ای (چند) تناول‌کرده بودند، لذا چند روزی بیمار شدند. یا داستان شعب ابوطالب که شهرهٔ آفاق است. یا داستان شکست خوردن مسلمانان از همین مکاران خدانشناس، یا در داستان واقعی اجیرکردن مشرکان و معاندان، چشم زن قهاری از طایفهٔ بنی‌اسد را که به شورچشمی معروف بودند که با نگاهی (که امثالش را ابن‌خلدون شاهد عینی بوده و در

---

۱. ترجمان وحی، شمارهٔ ۸، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۸.

مقدمه‌اش نقل می‌کند) شتر یا گاو یا گوسفند را از پا در می‌انداخته‌اند، و او آغاز چشم زدن به حضرت(ص) کرده و حال حضرت(ص) در اثر این امر غریب خارق‌العاده و البته واقعی رو به وخامت نهاده بوده تا حضرت حق با فرستادن وحی، ایشان را از معرکه، بلکه دور از جناب ایشان حتی مهلکه نجات می‌دهد. یا تعویذگر بودن دو سورهٔ آخر قرآن، یا باز در همان اشاره به موقعیت بسیار خطیر مسلمانان در جنگ احزاب که **هنالک ابتلی المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شدیداً** (احزاب، ۱۱).

بی‌شک، استاد سیره‌دان و قرآن‌پژوهی چون ایشان می‌دانند که بر اثر آزارهای پیاپی و خطرناک همینان بود که درست در شبی که عده‌ای مختلف‌القبیله توطئه و سوءقصد به جان حضرت(ص) و قصد هجوم بردن به خانهٔ ایشان در مکه و کشتن حضرت(ص) را در بستر خواب داشتند، حضرت(ص) به امر وحیانی مأمور شدند، پس از آنکه مولای متقیان حضرت علی(ع) را امر به خفتن یا وانمود به خفتن در فراش خود فرمودند، شبانه و مخفیانه از مکه به در شدند و آهنگ به مدینه کردند و این همان سرآغاز واقعهٔ مهم هجرت از مکه به مدینه است. یا می‌دانند که حضرت(ص) فرمودند **شیبتنی سورة هود**؛ سورهٔ هود با نظر به امر الاهی که **فاصدع بما تؤمر** (دعوتی را که مأمور آن شده‌ای آشکار کن) مرا پیر کرد. این همه حاکی از چیست؟ طبق منطق جناب جعفری خداوند همواره می‌بایست سهمگینی مسائل و مشکلات و مصایب دعوت و رسالت ایشان و مخالفت‌های چندین‌گونه و چندین‌گانهٔ منکران ومعاندان را که داستان افک را هم ساختند، ناچیز جلوه می‌داد که روحیهٔ ایشان و اصحاب یا مسلمانان صدر اول ضعیف نشود. خیر، مشکل و مشکلات چندان بالا گرفته بود که ــ چنان‌که شمه‌ای گفته و اشاره شد و شرح و تفصیلش در کتب سیره و تفسیر و حدیث و حتی تواریخ و مغازی آمده ــ خداوند خود دخالت مستقیم می‌کند.

یک مورد دیگر از این‌که خداوند مهمات امور را به تعارف برگزار نمی‌کند، عتاب‌ها و خطاب‌هایی است که نظیر **عفااللّٰهُ عنک لم اذنت لهم** یا **عبس و تولی** یا ده ـ پانزده مورد دیگر (**ولو تقوّل علینا بعض الأقاویل**... ؛ **فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک**... و غیره) در قرآن کریم آمده و چون بحثش بسیار حساس است و در ترجمهٔ توضیح‌دار خود شرح و بیان کوتاه و مفیدی برای هر مورد آورده‌ام و البته مفسران بزرگ فریقین بهتر و بیشتر آورده‌اند، و نیز نظر به آنکه ما شیعیان اثناعشری بیش از اهل سنت در تنزیه الانبیا و پاکشماری ساحت مقدس حضرت مصطفوی(ص) کوشا و معتقد هستیم، لذا در این مسئله بیش از این درنگ نمی‌کنم.

دلداری مورد نظر ایشان آن‌گونه که می‌گویند، یعنی با پرده‌پوشی، درست نمی‌شود. البته پیش قدرت خداوند، مکر هر ماکر و مکار و طعن هر طاعن و خصومت هر خصم یا خصمانی کوچک است. اما در مورد آزار و اذیت‌های قوم نوح(ع)، ایشان (حضرت نوح علیه‌السلام) را می‌فرماید: **و مکروا و مکراً کبّاراً**. در این‌جا هم منطق و حکمت الهی دگرگون نمی‌شود و در قرآن شاهدیم که به هنگام عسرت، نوح، موسی و دیگر انبیا و مرسلین خود را نصرت می‌دهد، نه این‌که خطرها و مکرهای متوجه به آنان اندک بوده. از آن شگفت‌آورتر این‌که جناب جعفری از خداوند انتظار دارند که خطر خطیر را حقیر جلوه دهد، در صورتی که چندجا خداوند می‌فرماید: اگر تو را در نمی‌یافتیم، گویی اندک تمایلی برای مماشات با آنان می‌یافتی، یا از این سرزمین (حجاز) آوارهٔ شامات و فلسطین و در واقع تبعیدت می‌کردند. این‌ها چندان آشکار و برای مأنوسان با قرآن چندان مأنوس است که دیگر به شمارهٔ آیه و نام سوره اشاره نمی‌کنم یا نکرده‌ام. هر کدام بهتان است یا نادرست گفته‌ام، بفرمایند تا با ۲۰ ـ ۳۰ سند مستند سازم.

۲. نکتهٔ آخر این‌که ایشان با عدول روش ـ شناختی، به قول ابن مسعود که مخالف مصحف رسمی جهان اسلام و قرائت مقبول فریقین است، به عنوان قرینه استناد می‌کنند، حال آنکه ما قرائت وجیه و پذیرفتنی حضرت مولی الموحدین علی بن ابی‌طالب علیهماالسلام و چند تن دیگر از کبار صحابه و قرآن‌شناسان و کاتبان و حافظان وحی و صاحبان مصحف را که به جای «کان»، «کاد» خوانده‌اند، به عنوان قرینه برای اثبات پذیرفتنی‌تر بودن قول خود نمی‌گیریم، زیرا روشن است که قبول قرائت‌های دیگر در ترجمه تالی فاسد دارد.

نظر و عملکرد مترجمان

در بخش پایانی فقط از مترجمان فارسی و انگلیسی نام می‌بریم که مطابق برداشت این‌جانب برداشت‌کرده و «إن» را وصلیه/ شرطیه گرفته و جمله را مثبت ترجمه‌کرده‌اند.

مقدمتاً عرض می‌کنم ایشان در میان همهٔ ترجمه‌های فارسی قدیم و جدید چهار قول موافق نظرگاه خود بیشتر نیافته‌اند. حتی اگر بیشتر از چهار مورد باشد، در مقابل نزدیک به چهل مورد که مخالف نظرگاه و برداشت ایشان و موافق نظرگاه و برداشت بنده و همفکران بنده است، رنگ و رمقی ندارد.

الف) ترجمه‌هایی از مترجمان فارسی که جمله را شرطی و فعل را مثبت ترجمه‌کرده‌اند، از این قرارند:

۱. شادروان قمشه‌ای ۲. شادروان پاینده ۳. شادروان رهنما ۴. جناب عبدالمحمد آیتی ۵. جناب محمد خواجوی ۶. شادروان مجتبوی (در طبع و ویرایش اول ترجمهٔ خود، چنان‌که خود آقای جعفری هم به این امر تصریح کرده‌اند) ۷. جناب مسعود انصاری ۸. جناب دکتر علی‌اصغر حلبی ۹. جناب محمدمهدی فولادوند ۱۰. جناب دکتر سیدعلی موسوی گرمارودی (که ترجمه‌شان قریب‌الانتشار است) ۱۱. آیت‌اللّه مکارم‌شیرازی ۱۲. آیت‌اللّه علی مشکینی (با ویرایش جناب حسین استادولی) ۱۳. خود آقای حسین استادولی که ترجمهٔ ایشان هم قریب‌الانتشار است و درسه ویرایش خود از سه ترجمه (قمشه‌ای، مجتبوی ــ طبع اول ــ و ترجمهٔ آیت‌اللّه مشکینی) می‌توان از رأی و نظر ایشان باخبر شد که در هر سه مورد و با ترجمهٔ خودشان چهار مورد، موافق نظرگاه این بنده ــ إن شرطیه و جملهٔ مثبت ــ ترجمه کرده‌اند. ۱۴. جناب کاظم پورجوادی ۱۵. شادروان محمدکاظم معزّی ۱۶. شادروان داریوش شاهین ۱۷. آقای جلال‌الدین فارسی ۱۸. ترجمهٔ مندرج در تفسیر *تاج‌التراجم* (اسفراینی که نقل شد). ۱۹. ترجمهٔ سورآبادی در تفسیرش که نقل شد. ۲۰. ترجمهٔ قرآن ری مکتوب به سال ۵۵۶، تصحیح دوست قرآن‌پژوه کاردانم جناب آقای دکتر محمد جعفر یاحقی ۲۱. *فرهنگنامهٔ قرآنی* زیر نظر همین دوست دانشمند/ جناب یاحقی در ۵ جلد، ذیل کلمهٔ «زوال» که در ۱۲ ـ ۱۵ مورد متفقاً فعل را مثبت آورده است. این منبع را که بر مبنای ۱۴۲ نسخهٔ خطی است باید در حکم ۱۲ ـ ۱۵ مورد حساب کرد، ولی ما همان یک مورد حساب می‌کنیم. ۲۲. تفسیر حسینی اثر ملاحسین واعظ کاشفی که همان *مواهب علیّه* است که بیتی هم بر وفق نظرگاه ما آورده است. ۲۳. تفسیر عربی/ فارسی/ ترکی بسیار دلنشین و معتبر و متین اسماعیل حقی برسوی (اهل بورسه) (م ۱۱۳۷ ق) که نامش *روح‌البیان* است، ج ۴/ ص ۴۳۵. ۲۴. شادروان حکمت آل آقا ۲۵. جناب سیدکاظم ارفع ۲۶. جناب علی‌اکبر سروری ۲۷. جناب احمد کاویان‌پور ۲۸. جناب عباس مصباح‌زاده ۲۹. جناب محمود صلواتی.

ب) *ترجمه‌های انگلیسی* (که شرطی و مثبت ترجمه کرده‌اند):

۳۰. جورج سیل[1] ۳۱. ن. ج. داوود[2] ۳۲. آرتور ج. آربری[3] (اسلام شناس بزرگ که استاد مسلم عربیت بود و فارسی نیز خوب می‌دانست و ترجمه‌اش از مهم‌ترین و دقیق‌ترین ترجمه‌های انگلیسی به شمار می‌آید). ۳۳. میراحمد علی (ترجمهٔ شیعی با یادداشت‌های تفسیری آیت‌اللّه

---

1. G. Sale   2. N. J. Dawood   3. A. J. Arberry

آقا حاج‌میرزا مهدی پویا یزدی). ۳۴. محمد مادوک پیکتال[1] (اسلام‌شناس انگلیسی مسلمان‌شده که ترجمه‌اش جزء بهترین ترجمه‌ها شمرده می‌شود). ۳۵. م. ح. شاکر[2] (ترجمهٔ شیعی دیگر که در ایران (قم) هم مانند ترجمهٔ آربری و پیکتال تجدید چاپ شده است). ۳۶. محمد اسد[3] (اسلام‌شناس یهودی اسلام‌آورده). ۳۷. ت. ب. اروینگ[4] (زبان‌شناس آمریکایی مسلمان = حاج تعلیم علی) (ترجمهٔ متین و معتبر عبدالله یوسف علی با داشتن ۶۲۶۴ فقره یادداشت، که به دستور ملک‌فهد به عنوان بهترین ترجمهٔ انگلیسی در مدینه به شمارگان بسیار بالا تجدید چاپ شکیلی کرده‌اند. ۳۸. ماجد فخری (که در ایران او را به عنوان مورخ فلسفه می‌شناسند و *تاریخ فلسفهٔ اسلامی* یک جلدی او به فارسی ترجمه شده است و این بنده هم دو فصل آن را ترجمه کرده‌ام - طبع مرکز نشر دانشگاهی). ۳۹. و حسن ختام را از جناب آقای دکتر فضل‌الله نیک‌آیین، هموطن دانشمند و قرآن‌شناسمان که مطلقاً یکی از بهترین ترجمه‌های شاعرانهٔ انگلیسی را از قرآن‌کریم در سال ۲۰۰۰ میلادی منتشرکرده‌اند و با استقبال جهانی مواجه شده‌اند، نام می‌بریم.

گناه بخت من است این گناه دریا نیست که بیش از این تفسیر و ترجمهٔ فارسی و انگلیسی در اختیار ندارم. در پایان، خدمت استاد یعقوب جعفری، خالصانه و مخلصانه عرض می‌کنم، که خوب است در نظر خود با امعان جدید، بازاندیشی فرمایند. به قول حافظ: «گو در این کار بفرما نظری بهتر از این». با سپاس از ایشان که با نگاشتن مقاله‌شان فتح باب برای طرح یک معضل قرآنی فرموده‌اند، اگرچه تکمیلش با قلم بنده یا دیگران، یا با نظر و مقالهٔ بعدی ایشان باشد.

---

1. M. M. Pickthall
2. M. H. Shakir
3. M. Asad
4. T. B. Irving

لا أُقسِمُ (قسم می‌خورم / قسم نمی‌خورم)

تقدیم به جشن‌نامهٔ استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی

قسم خوردن به چیزی ارزشمند و برای تأکید چیزی والا در عرف زبان طبیعی بشر، در همهٔ زبان‌ها ــ بیش از ۴۰۰۰ زبان رایج و جاری بشری ــ وجود دارد. هم در شعر، هم در نثر، و هم در محاورات.

زبان عربی بیش از هر زبانی قسم دارد، و قرآن‌کریم بیش از هر کتاب الهی، و بیش از هر متن عربی. به تقریب می‌توان گفت در کلام‌الله مجید که ۶۲۳۶ آیه دارد، بیش از پانصد قسم به‌کار رفته است. ادات معروف که در آغاز کلمهٔ قسم می‌آید: «و»، «ب»، «ت»، «ل» و گاه کلمهٔ کاملی مانند لَعَمْرُک (به جان تو) است.

سیوطی در دانشنامهٔ معروف علوم قرآنی‌اش، *الاتقان فی‌علوم‌القرآن*، نوع (= فصل) شصت و هفتم را به بحث در چگونگی و انواع قسم‌های قرآن اختصاص داده است. در آغاز این نوع / فصل چنین آورده است: «ابن القیّم کتاب مستقلی در این باره تألیف‌کرده است و آن را *التبیان* [فی اقسام القرآن] نامیده است: و مقصود از سوگند تأکید و تحقیق خبر است... پرسیده‌اند: سوگند از خدای تعالی چه معنی دارد؟ زیرا که اگر به خاطر مؤمن سوگند می‌خورد، مؤمن به محض خبردادن تصدیق می‌کند، و نیازی به قسم ندارد؛ و اگر برای کافر قسم می‌خورد که فایده‌ای به حال او ندارد. جواب داده‌اند که: قرآن به لغت [= زبان] عرب نازل شده، و از عادت‌های [زبانی] عرب قسم خوردن برای تأکید امر است. و ابوالقاسم قشیری جواب گفته: خدای تعالیٰ برای کمال حجّت و دلیل و برای تأکید آن قسم یادکرده؛ زیراکه حکم به دو امر فیصله داده می‌شود: یا به قسم و یا به شهادت، پس خدای تعالیٰ هر دو نوع را در کتاب خود ذکر فرموده تا حجّتی برای آن‌ها باقی

نماند؛ خداوند فرموده: **شهداللّه انّه لا اله الاّ هو والملائِکة و اولوالعلم...** (آل عمران، ۱۸)، فرموده: **قل ای و ربّی انّه لحق...** (یونس، ۵۳)».[1]

یک نمونه از فراوانی کاربرد قسم در قرآن این است که ۲۱ سورهٔ قرآن با قسم آغاز می‌شود:

۱. **والعصر** (عصر)، ۲. **والعادیات ضبحاً** (عادیات)، ۳. **والتین و الزیتون. و طور سینین. و هذاالبلد الامین** (تین، که چهار قسم متوالی از اولین تا سومین آیه‌اش دارد)، ۴. **والضُّحیٰ. والّیل اذا سجیٰ...** (ضحی، دو قسم متوالی)، ۵. **والّیل اذا یغشی. والنّهار اذا تجلّیٰ. و ما خلق الذّکر والانثیٰ** (اللیل، سه قسم متوالی)، ۶. **لا اقسم بهذا البلد ـ وانت حلٌّ بهذا البلد ـ و والدٍ وما ولد** (بلد، سه قسم، که آیهٔ دوم یعنی **و انت حلّ**... بین قسم‌ها معترضه واقع شده است)، ۷. **والفجر. ولیالٍ عَشْر. والشفع والوتر. والّیل اذا یسر. هل فی ذلک قسم لذی حِجْر** (فجر، پنج قسم متوالی که پس از پنجمین قسم با استفهام تقریری می‌فرماید آیا در این‌ها خردمندان را سوگندی سزاوار است؟ که پاسخش آری است)، ۸. **والسّماء والطّارق** (طارق، دو قسم). گفتنی است که جز آیات پیوستهٔ اولیه، در بسیاری از سوره‌ها که با قسم آغاز می‌شود، قسم(های) دیگری هم هست. از جمله در همین سورهٔ طارق می‌فرماید: **والسّماء ذات الرّجع. والارض ذات الصّدع** (آیات ۱۱ و ۱۲). ۹. **والسماء ذات البروج. و الیوم الموعود. و شاهد و مشهود** (بروج، چهار قسم متوالی). ۱۰. **والنّازعات غرقاً. والنّاشطات نشطاً. والسابحات سبحاً. فالسّابقات سبقاً. فالمدبّرات امراً** (نازعات، ۵ قسم متوالی). ۱۱. **والمرسلات عُرفاً. فالعاصفات عصفاً. والنّاشرات نشراً. فالفارقات فرقاً** (مرسلات، ۴ قسم متوالی) ۱۲. **لا اقسم بیوم القیامة. و لا اقسم بالنّفس اللّوامة** (قیامت، دو قسم متوالی) ۱۳. **والنّجم اذا هویٰ** (نجم). ۱۴. **والطور. و کتاب مسطور. فی رقّ منشور. والبیت المعمور. والسقف المرفوع. والبحر المسجور** (طور، ۵ قسم. آیهٔ سوم سوگند ندارد). ۱۵. **والذاریات ذرواً. فالحاملات وِقْراً. فالجاریات یُسْراً. فالمُقسمات امراً** (ذاریات، ۴ قسم متوالی). ۱۶. **ق والقرآن المجید** (ق / قاف). ۱۷. **حم. والکتاب المبین** (دخان). ۱۸. **حم. والکتاب المبین** (زخرف). ۱۹. **ص و القرآن ذی‌الذکر** (ص / صاد). ۲۰. **والصّافّات صفّاً. فالزّاجرات زجراً. فالتّالیات ذکراً** (صافات، ۳ قسم متوالی). ۲۱. **یس. والقرآن الحکیم** (سورهٔ یس / یاسین).

آنچه مسلّم است قسم خوردن از مشخّصه‌های سبکی قرآن مجید است. حال به موضوع

---

۱. ترجمهٔ *الاتقان فی علوم القرآن*، تألیف جلال‌الدین عبدالرّحمن سیوطی، به قلم سید مهدی حائری قزوینی، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، ۲ ج (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، جلد دوم، ص ۴۲۱.

اصلی این مقاله می‌پردازیم تا معلوم شود که «لا اقسم» به معنای قسم خوردن است، یا قسم نخوردن.

یک عده از مفسران و مترجمان با ملاحظهٔ «لا» در آغاز «لا اقسم» ادعا می‌کنند که «لا» نافیه است و معنای این کلمه قسم نمی‌خورم است. علاوه بر آن این دلیل را هم می‌آورند که فی‌المثل در **لا اقسم بمواقع النجوم** چون «مواقع النجوم» [۱. منزلگاه‌های ستارگان ۲. بخش بخش وحی قرآن] عظمت دارد، خداوند به آن قسم نمی‌خورد.

در پاسخ ادعای اول مفسران و نحویان و فرهنگ‌نگاران بسیاری از قرون اولیه تا عصر حاضر برآنند که «لا» نافیه نیست، بلکه از «ل» (لام زائدهٔ مفید تأکید و الف اشباع که در نظم و نثر عربی سابقه دارد و نقل خواهد شد تشکیل یافته است. در پاسخ ادعا یا دلیل دوم می‌گویند این دلیل اتقان ندارد به دو وجه: ۱. همهٔ چیزهایی که در قرآن به آن‌ها قسم خورده شده، بااهمیت است از جمله خود قرآن [در **ص والقرآن ذی‌الذکر**] و از آن مهم‌تر حضرت حق:

الف) **قل ای و ربّی انه لحقٌّ** (یونس، ۵۳)

ب) **فَوَربِّ السّماء و الارض انّه لحقٌّ** (ذاریات، ۲۳).

پ) **فوربّک لنحشرنّهم والشیاطین** (مریم، ۶۸).

ت) **فوربّک لنسألَنهم اجمعین** (حِجر، ۹۲).

ث) **فلا و ربّک لا یؤمنون** (نساء، ۶۵).

ج) **فلا اقسم بربّ المشارق و المغارب** (معارج، ۴۰).

چ) **تاللّه لأکیدن اصنامکم** (انبیاء، ۵۷).

ح) **قال فبعزتک لاغوینهم اجمعین** (ص/ صاد، ۸۲) و موارد بسیار دیگر.

– همچنین علاوه بر حضرت حق و قرآن مجید، به حضرت ختمی مرتبت (ص) هم قسم یاد شده است:

لَعَمْرُک انّهم لفی سکرتهم یعمهون (حِجر، ۷۲).

پس مهم بودنِ «مورد قسم» دلیل برای قسم خوردن می‌شود، نه برای قسم نخوردن، دیگر آن که چنان که گفته شد در قرآن‌کریم بارها به آفریده‌های مهم خداوند قسم یاد شده است.

اینان یک دلیل بی‌اعتبار هم می‌آورند و می‌گویند امروز در زبان فارسی می‌گوییم: نه به جان شما قسم یاد نمی‌کنم. این سخن بی‌وجه را به چند وجه پاسخ می‌دهیم از جمله: الف) کاربرد بسیار نادر امروزهٔ فارسی، مبنا برای کاربرد یا عدم‌کاربرد قرآن عربی آسمانی نمی‌شود. ب) در

همین عرف فارسی در بسیاری موارد می‌گوییم «به جان شما نباشد به جان خودم».

یا در غزلی که گویا سرودهٔ رودکی ــ یا به هر حال شعرای صدراول شعر و ادب فارسی است ــ چنین آمده است:

قسم به جان تو خوردن طریق عزت نیست　　　به خاکپای تو کانهم عظیم سوگندست

یعنی مصراع اول زمینه‌ساز برای قسم خوردن در مصرع دوم است. مطلق قسم نخوردن، در مظان قسم خوردن، کاری عبث است.

حاصل آن که با قسم خوردن است که کاری از جمله تأکید صورت می‌گیرد، با ترک قسم که هیچ کاری صورت نمی‌گیرد. دیگر آن که مسائل زبانی ادبی مسائل قیاسی وکاربردی و تجربی است و علاوه برکاربرد فصحا باید سخن مفسران و فرهنگ‌نگاران و مترجمان و نحویان را دربارهٔ این گونه مسائل شنید، و مکابره با حق و عیان نکرد.

موارد «لا اقسم» را که هشت بار است از قرآن کریم یاد خواهیم‌کرد. اما در همین اوایل بحث اولین مورد آن را، که توجه به آن فی‌الواقع برای فهم معنای حقیقی یعنی سوگند بودن «لا اقسم» کفایت می‌کند می‌آوریم. این مورد را بنده در «گفتار مترجم» که جزء پیوست‌های ترجمه‌ام از قرآن کریم بوده و تحت عنوان «فهم قرآن با قرآن» است یادکرده‌ام (چاپ اول ۱۳۷۴ در قطع رحلی) و از همان جا نقل می‌کنم:

«... ملاحظهٔ معانی آیه یا آیاتی که پس از کلمهٔ «لا اقسم» آمده، نشان می‌دهد که مراد حق تعالی سوگند خوردن است، نه «سوگند نخوردن». بعضی از مترجمان، حتی مترجم فاضل نامداری چون مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای نیز در ترجمهٔ این آیه حیران بوده و دو گونه و دوگانه عمل کرده‌اند. «لا اقسم» در قرآن کریم هشت بار به‌کار رفته است و ما فقط دو مثال را با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای می‌آوریم: ۱. **لا اقسم بهذا البلد. و انت حلّ بهذا البلد** (بلد، ۱ــ۲) قسم به این بلد (مکهٔ معظمه و مسجد کعبهٔ محترم) یاد نکنم و حال آن که تو (ای رسول گرامی) در این بلد منزل داری). اتفاقاً حقیقت برعکس این [یعنی برعکس ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای] است. زیرا منزل داشتن حضرت پیامبر (ص) حرمت‌افزای مکه است. لذا باید دلیلی به سوگند خوردن باشد، نه سوگند نخوردن. مؤیّد این قول و این برداشت این است که خداوند در جای دیگر به مکه سوگند می‌خورد: **والتین والزیتون. و طور سینین. و هذا البلد الامین** (تین، ۱ــ۳) که مراد از «البلد الامین» مکه است. چنانکه خود مرحوم قمشه‌ای چنین ترجمه‌کرده است: «قسم به تین و زیتون... و قسم به این شهر امن و امان (مکّهٔ معظّمه)». اما خود ایشان «لا اقسم» را در آغاز سورهٔ

قیامت، مثبت ترجمه کرده است: **لا اقسم بیوم القیامة. و لا اقسم بالنفس اللوامة...** (قیامت، ۱_۲) (چنین نیست که کافران پنداشتند) قسم به روز بزرگ قیامت. و قسم به نفس پر حسرت و ملامت). [باز خود ایشان لا اقسم را در اولین کاربرد قرآنی‌اش درست و مثبت ترجمه کرده‌اند: ۲. **لا اقسم بمواقع النجوم. و انّه لقسم لو تعلمون عظیم**(واقعه، ۷۶_۷۷): سوگند به مواقع نزول ستارگان (یا آیات کریمهٔ قرآن) و این قسم اگر بدانید سوگند بزرگی است]. البته بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان و مترجمان صاحب‌نظر «لا اقسم» را به درستی شناخته و مثبت ترجمه کرده‌اند. در ترجمهٔ کهن تفسیر طبری آمده است: «و محمدبن جریر [طبری] چنین همی گوید که هر کجا در قرآن لا اقسم است، چنان است که همی گوید سوگند می‌خورم».[1] اما [در این جا بیش از این] با اقوال صاحب نظران و مفسران کاری نداریم. زیرا بنای کار در این مقاله و همهٔ مثال‌های ما این است که خود آیات قرآنی، روشنگر کلمات و آیاتِ مبهم باشند. فصل‌الخطاب در این بحث آیهٔ صریحی از قرآن کریم است که به دقّت ریاضی‌وار، و به نحوی قاطع و قطعی، نشان می‌دهد که معنای «لا اقسم» برابر است با اقسم؛ و آن آیات ۷۶ و ۷۷ سورهٔ واقعه است که می‌فرماید: **فلا اقسم بمواقع النجوم. و انّه لقسم لو تعلمون عظیم** (سوگند می‌خورم به منزلگاه‌های ستارگان، و آن _ اگر بدانید _ سوگندی عظیم است)».

اما چون مترجم فاضلی چون آقای دکتر ابوالقاسم امامی در ترجمهٔ خود «سوگند می‌نخورم» آورده‌اند: و از سوی دیگر یکی از قرآن‌پژوهان و ناقدان برجستهٔ ترجمه‌های فارسی امروز، جناب حجةالاسلام والمسلمین محمدعلی کوشا در نقدهای خود که در کتاب «نقد ترجمه‌های ممتاز قرآن کریم» آمده «لا اقسم» را به معنای «قسم نمی‌خورم» گرفته‌اند، لذا صاحب این قلم برای آنکه به اصطلاح یک بار برای همیشه این دشوارهٔ قرآنی حل شود، این تحقیق وسیع را انجام داد و به بیش از ۱۲۰ کتاب تفسیر و نحوالقرآن، و فرهنگ قرآن و ترجمه‌های فارسی مراجعه کرد تا خدمتی در زمینهٔ قرآن‌پژوهی انجام داده باشد.

این هم گفتنی است که چنانکه اشاره شد. این گونه بحث‌های واژه‌پژوهی خصلت نقلی دارد و دلایل عقلی در جنب شواهد نقلی به‌کار می‌آید و ما هر دو گونه دلیل و شاهد را آورده‌ایم.

□

«لا اقسم»، چنانکه اشاره شد، ۸ بار در قرآن کریم به‌کار رفته است، به این ترتیب:

---

۱. ترجمهٔ تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (۳۵۰ تا ۳۶۵ ق). به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۷، ص ۲۰۲۱، تاریخ مقدمه ۱۳۴۴ ش.

۱. **لا أُقسم بمواقع النجوم. و انّه لقسمٌ لو تعلمون عظیم** (واقعه، ۷۵ و ۷۶).
۲. **فلا أُقسم بما تبصرون...** (حاقّه، ۳۸).
۳. **فلا اقسم بربّ المشارق و المغارب انّا لقادرون** (معارج، ۴۰).
۴ و ۵. **لا اقسم بیوم القیامة. و لا اقسم بالنفس اللوّامة...** (قیامت، ۱ و ۲).
۶. **فلا اقسم بالخُنَّس...**(تکویر، ۱۵).
۷. **فلا اقسم بالشفق** (انشقاق، ۱۶).
۸. **لا اقسم بهذا البلد** (بلد، ۱).

□

الف) جست‌وجو در تفاسیر

بررسی این آیات، به ویژه آیهٔ اول، در کتب تفسیر عربی و فارسی از قرن اول تا عصر حاضر.

۱. در تفسیر *غریب‌القرآن*، منسوب به زیدبن علی بن حسین (در گذشتهٔ ۱۲۲ ق) چنین آمده است: «**فلا اقسم بمواقع النجوم.** معناه اقسم بالقرآن نزل نجوماً متفرقاً، ثلاث آیات و اربع و خمس آیات. معنای آیه این است که قسم می‌خورم به قرآن که بخش‌بخش و پراکنده، سه آیه ، چهار آیه و پنج آیه نازل شده است».[1]

۲. ابوعبیدة مَعمَر بن مثنّی (در گذشتهٔ ۲۱۰ ق) در تفسیر کوتاه و کهنش *مجاز القرآن* آورده است: «فلا اقسم بمواقع النجوم: فاقسم بمواقع النجوم».[2]

۳. در تفسیر طبری / *جامع‌البیان*... تألیف ابوجعفر محمدبن جریر الطبری (در گذشتهٔ ۳۱۰ ق)، نظر مؤلف در تفسیر همان آیه (واقعه، ۷۵) با تأیید نظر محققان پیشین به ویژه صحابه آمده است به این شرح که مراد از فلا اقسم، اقسم است. حدیثی هم از [طریق] سعیدبن جبیر نقل می‌کند به همین معنی. نیز می‌نویسد بعضی از اهل عربیت گفته‌اند معنای «فلا» این است که حقیقت مسئله این نیست که می‌گویید [یا منکران می‌گویند]، سپس قسم را به میان می‌آورد.[3]

---

۱. تفسیر غریب *القرآن*، منسوب به زید بن علی، تصحیح محمدجواد الحسینی الجلالی، (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق/۱۳۷۲ ش)، ذیل تفسیر آیه.

۲. *مجازالقرآن*، تألیف ابوعبیده معربن مثنی، تصحیح محمد فؤاد سزگین، (القاهرة، الخانجی، ۱۳۸۱ ق ۱۹۶۲ م).

۳. *جامع‌البیان*، تألیف ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، به اهتمام محمدعلی بیضون، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۲ ج، ط ۳، ۱۴۲۰ ق / ۱۹۹۹ م)، ذیل تفسیر آیه.

۴. سورآبادی (در گذشتهٔ ۴۹۴ ق) چنین آورده است: «**فلا اقسم بمواقع النجوم**: سوگند یاد کنم به فرو شدنْ جای ستارگان... و گفته‌اند مواقع النجوم منازل وحی قرآن است... سؤال: چرا گفت فلا اقسم [و] نگفت فأُقسم، بعدَما که «لا» نفی فایده دهد و مراد از این اثبات قسم است، نه نفی قسم؟ جواب گفته‌اند مراد از این «فلا» لام تأکید است، آن را اشباع کرد. چنان‌که گویند فلاکرمن زیداً، این لام تأکید را بود. و گفته‌اند این لام زائده است. و لاء زائده در آرند در سخن. چنانکه شاعر گوید...: فی بیرلاهور سوی و ما شعر / نافکه حتی اذا الصبح حشر. و گفته‌اند این لاجحد است. معناه لا کما زعموا، اقسم بمواقع النجوم».[1]

۵. شیخ طوسی (ف ۴۶۰ ق) در *تفسیر تبیان*، در تفسیر همین آیه آورده است: «سعید بن جبیر گفته است «لا» صله است و تقدیر «اقسم» است. و فرّاء گفته است «لا» نفی است به معنای مسئله آن گونه نیست که شما می‌گویید، سپس اقسم به صورت استیناف آمده است. و نیز گفته‌اند «لا» [طبق عادت و عرف زبانی خاص] قبل از قسم می‌آید مانند این که می‌گویند: لا واللّه لاافعل (سوگند به خدا، این کار را می‌کنم) یا «لا واللّه ما کلمت زیداً» (سوگند به خدا که با زید سخن نگفته‌ام). امرءُ القیس [۱۳۰ـ۸۰ قبل از هجرت] گفته است: لا وابیک ابنة العامری / لا یدعی القوم انی افرّ [دیوان. تصحیح السندوبی، ص ۹۴].»[2]

۶. شیخ طبرسی در تفسیرش *مجمع‌البیان*، در تفسیر همان آیه (واقعه، ۷۵) چهار قول می‌نویسد: ۱. «لا» زائده است و معنای عبارت قسم است (قول سعید بن جبیر) ۲. و ممکن است «لا» [جحدیه] و برای رد قول کفّار دربارهٔ قرآن باشد که می‌گفتند شعر و سحر و کهانت است، سپس استینافاً قسم به میان می‌آورد و می‌گوید اقسم / قسم می‌خورم ۳. و گویند «لا» سوگندافزاست چنان‌که گویند لا والله / لا افعل (قسم به خدا / این کار را حتماً انجام می‌دهم) و امرء القیس گفته است: [و همان شعر که شیخ طوسی نقل کرده، آورده است]... ۴. و گفته‌اند معنایش این است که به این چیزها سوگند نمی‌خورم چرا که شأن آن آشکارتر و مؤکدتر از آن است که نیازمند به سوگند باشد. و این قول ابومسلم است».[3] در رد قول چهارم / قول ابومسلم

---

۱. *تفسیر سورآبادی*، ابوبکر عتیق نیشابوری، به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، ۵ ج (تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱)، ج ۴، ص ۲۵۲۰، ذیل تفسیر آیه.

۲. *التبیان فی‌تفسیر القرآن*، تألیف شیخ الطائفة ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی به تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، ۱۰ جلد (بیروت، دار احیاء التراث العربی، بدون تاریخ)، ذیل تفسیر آیه.

۳. *مجمع البیان فی‌تفسیر القرآن*، لمؤلفه الشیخ ابوعلی الفضل‌بن‌الحسن الطبرسی، وقف علی تصحیحه و تحقیقه و التعلیق علیه السّید هاشم الرسولی المحلاتی، ۱۰ ج (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق / ۱۳۳۹ ش)، ذیل تفسیر آیه.

همین بس که خداوند حکیم در قرآن کریم به موضوعاتی روشن‌تر و آشکارتر سوگند خورده است از جمله به خورشید و پرتو آن، و صبح، و روز، و عصر و شب، همچنین صدها سوگند دیگر به موضوعات یا مخلوقات آشکار. این قول را در میان سایر اقوال نقل کردیم، که همهٔ اقوال نقل شود، ولی سستی آن آشکار است و در نقل از تفسیرهای دیگر تخطئهٔ آن یا اقوال مشابه با آن را ملاحظه خواهیدکرد.

۷. خازن (در گذشتهٔ ۷۲۵ ق) در تفسیرش، *لباب التأویل*، آورده است: «اکثر مفسران گویند معنایش قسم می‌خورم است و «لا» صلهٔ مؤکّده است. گفته شده «لا» بر اصل خود باقی است و در معنای آن دو وجه گفته‌اند: الف) به آنچه پیش از آن آمده برمی‌گردد و معنایش نهی است و تقدیرش این است که در حق نعمت‌ها و حجت‌ها که آوردیم تکذیب و انکار پیش نیاورید. ب) «لا» ردّیه برای قول کافران در حق قرآن است که آن را سحر و شعر و کهانت می‌شمردند. و معنا این می‌شود که «نفی» است و مانند این قول است که می‌گویند: «نپرس که چه ماجرایی بود» و مراد بزرگشماری مسئله است، نه نهی از سؤال».[۱]

۸. در تفسیر بغوی (در گذشتهٔ ۵۱۶ ق) به نام *معالم التنزیل*، در ذیل شرح آیه اقوالی شبیه به تفسیر خازن آمده، که محتمل است خازن از او گرفته باشد.[۲]

۹. ابن عطیهٔ اندلسی در تفسیرش، *المحرَّر الوجیز*، آورده است: «قرآن‌پژوهان در معنای «لا» اختلاف نظر دارند. ۱. بعضی از نحویان گویند آن زائده است. معنای عبارت قسم می‌خورم است و این گونه زیادات در بعضی مواضع معروف است مانند قول خداوند: **لئلّا یعلم اهل الکتاب** [تا اهل کتاب بدانند / و نه ندانند] (حدید، ۲۹). ۲. سعید بن جبیر و بعضی از نحویان گفته‌اند: «لا» نافیه است، چنان‌که گفته باشد آنچه کفار و منکران گفته‌اند، صحت ندارد، سپس آغاز سوگندکرده است. ۳. بعضی از تأویلگران گفته‌اند: «لا» تأکیدی است که مبالغهٔ سوگند را بیشتر می‌سازد. چنان‌که در تعبیرات آغازین شبیه به قسم بسیار است، و شاعر گوید: فلا و ابی اعدائها لا اخوانها. یعنی فؤابی اعدائها».[۳]

---

۱. *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، تألیف علاءالدین علی بن محمد الخازن، تصحیح عبدالسلام محمد علی شاهین؛ ۴ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۵ م)، ج ۴، ذیل تفسیر آیه.

۲. *معالم التنزیل*، تألیف ابومحمدحسین بن المسعود الفَراء البغوی، ۴ ج (بیروت، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳ م)، در ذیل شرح آیه.

۳. *المحرَّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تألیف قاضی ابومحمد عبدالحق بن غالب بن عطیة الاندلسی، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، ۵ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳ م).

۱۰. اقوال ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمن بن علی الجوزی (در گذشتهٔ ۵۹۷ ق) کمابیش همانند اقوال ابن عطیه است، با همان استشهاد قرآنی و غیرآن، لذا نقل نمی‌کنیم.[۱]

۱۱. زمخشری (در گذشتهٔ ۵۳۸ ق) در تفسیرش *کشاف*، ذیل تفسیر همین آیه و همین عبارت قرآنی چنین می‌نویسد: «فلا اقسم، یعنی أُقسم. «لا» زائده و تأکیدی است، مانند **لئلّا یعلم اهل الکتاب** (حدید، ۲۹). حسن [بصری؟] فَلَأُقسم و معنایش «فلأنا اقسم» است. و لام، لام ابتداء است که جمله‌ای متشکل از مبتدا و خبر وارد شده و حاصلش این می‌شود که «انا اقسم...».[۲]

۱۲. نسفی (در گذشتهٔ ۷۱۰ ق) در تفسیرش موسوم به *مدارک التنزیل* قول زمخشری را با تلخیص و به نحو روشن‌تری نقل کرده است: «... و نیز خوانده‌اند: فَلَأَقسم و معنای آن فلأَنا اقسم است، که لام، لام ابتداء است که بر جمله‌ای متشکل از مبتدا و خبر وارد شده و آن «انا اقسم» است. سپس مبتدا حذف شده است. و درست نیست که بگوییم لام، لام قسم است، زیرا لام قسم همواره نون تأکید می‌گیرد [یعنی جمله بایستی فلا تسمنَّ می‌شد]».[۳]

۱۳. ابوالفتوح رازی (در گذشتهٔ نیمهٔ اول قرن ششم هجری) در تفسیرش، *روض الجنان*، ذیل تفسیر آیه می‌نویسد: «فلا اقسم، بیشتر مفسران گفته‌اند «لا» صله است. المعنی: أُقسم، سوگند خوردم؛ و دلیل این تأویل قرائت عیسی بن عمر است که او خواند: فَلَأُقسم: سوگند خورم. و «لام» تأکید است».[۴]

۱۴. ابوحیّان غرناطی (در گذشتهٔ ۷۵۴ ق) در تفسیرش، *البحر المحیط*، سخنانی مانند زمخشری دارد، ولی نکتهٔ نادر و محتمل الصدقی دارد و آن این است که می‌گوید: «آنچه در نظر من اولیٰ است این است که «ل» در «لا اقسم»، لامی است که فتحهٔ آن اشباع شده، و از آن الف پدید آمده است. چنان‌که گفته‌اند: اعوذ باللّه من العقراب، و این گونه کاربرد اندک است، اما سابقه دارد».[۵]

---

۱. *زادالمسیر فی علم التفسیر*، تألیف ابی الفرج جمال الدین عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی، تصحیح احمد شمس الدین، ۸ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴ م).

۲. *الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، تألیف محمود بن عمر الزمخشری، تصحیح مصطفی حسین احمد، ۴ ج (بیروت، دارالکتاب العربی، بدون تاریخ).

۳. *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، تألیف عبدالله بن احمد بن محمود النسفی، تصحیح زکریا عمیرات، ۲ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۵ م).

۴. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تألیف حسین بن علی بن محمد بن احمد الخُزاعی النیشابوری، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی [و] دکتر مهدی ناصح، ۲۰ ج (مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱-۱۳۷۵)، ج ۱۸، ذیل تفسیر آیه.

۵. *البحر المحیط*، تألیف محمدبن یوسف الشهیر بابی‌حیان الاندلسی الغرناطی، ۸ ج؛ ط ۲ (بیروت، دارالفکر، ←

۱۵. شهاب‌الدین سید محمود آلوسی (در گذشتهٔ ۱۲۷۰ ق) در تفسیرش، *روح المعانی*، اقوال سایر مفسران را نقل می‌کند و مهم‌تر از همه قول ابوحیان غرناطی را ـ که نقل کردیم ـ دایر بر این که فتحهٔ لام اشباع شده و الف گردیده است.[۱]

۱۶. اسماعیل حقّی (در گذشتهٔ ۱۱۳۷ ق)، ذیل تفسیر آیه در *روح‌البیان* می‌نویسد: «لا اقسم یعنی فاقسم و «لا» مزیده برای تأکید و تقویت کلام است». سپس قول کسانی را که مانند ابومسلم می‌گویند که از شدت آشکاری مقسمٌ‌به (عبارت قسم یا کلمه‌ای که به آن قسم خورده شده) خداوند به آن قسم نخورده است، رد می‌کند و می‌گوید: «تعیین و تصریح به مقسمٌ‌به (مواقع النجوم) و تفخیم شأن آن ابا از این تعبیر و برداشت دارد».[۲]

۱۷. ابن جزّی (درگذشتهٔ ۷۴۱ ق) در تفسیرش، *التسهیل*، می‌نویسد: «... «لا» در این مورد و نظایرش، زائده است و گویی برای تأکید قسم یا استفتاح کلام مانند «الا...» افزوده شده؛ و گفته‌اند نافیهٔ کلام کفّار است. گویی می‌گوید آنچه کفار می‌گویند صحت ندارد. ولی این تعبیر و تفسیر ضعیف است، و قول اول بهتر است. زیرا زیادت «لا» در کلام عرب بسیار معروف است...».[۳]

۱۸. شوکانی (درگذشتهٔ ۱۲۵۰ق) در تفسیرش موسوم به *فتح القدیر* می‌نویسد: «فلا اقسم: جمهور مفسران برآنند که «لا» زائده و برای تأکید است و معنای آن فأُقسم (سوگند می‌خورم) است. و مؤید این‌که تصریح به موضوع قسم در آیهٔ بعدی است که می‌فرماید «و انّه لقسمٌ (و آن سوگندی است...). در عین حال جمعی از مفسران گفته‌اند آن برای نفی است و موضوع نفی در این‌جا محذوف است، و آن کلام کفّار اهل انکار است. فرّاء می‌گوید آن نفی است و معنایش این است که مسئله چنان نیست که می‌گویید. سپس استیناف (آغاز کلام) به قسم کرده است. اما آنچه این قول را ضعیف می‌سازد این است که حذف اسم «لا» خبر آن جایز نیست. چنان‌که ابوحیّان و غیر او تصریح کرده‌اند. و گفته‌اند لام ابتدا است و اصل آن فتحه است که اشباع شده و از آن الف پدید آمده است. مانند قول شاعر اعوذبالله من العقراب همچنین حسن و حمید و عیسی بن عمر «فَلَأُ قسم» خوانده‌اند و با این قرائت مبتداء و مقدّر و محذوف و تقدیر آن «فلأنا اقسم بذلک»

←
۱۴۰۳ ق/ ۱۹۷۳ م).

۱. *روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تألیف ابی‌الفضل شهاب‌الدین السید محمود الآلوسی البغداوی، ۳۰ ج (بیروت، داراحیاء التراث العربی، بدون تاریخ)، ج ۱۷، ذیل تفسیر آیه.

۲. *روح‌البیان*، تألیف اسماعیل حقی البرسوی، ۱۰ ج، ط ۷ (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م)، ج ۹، ذیل تفسیر آیه.

۳. کتاب *التسهیل لعلوم التنزیل*، تألیف محمدبن احمد بن عبدالله ابن جزّی کلبی، ۲ ج، ط ۴ (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م).

می‌شود. و گفته شده که «لا» در این‌جا به معنای «أَلا» است که برای تنبیه به‌کار می‌رود. اما صحت این قول بعید است. و گفته شده «لا» به ظاهر خود باقی و برای نفی قسم است. یعنی چون امر آشکار است برای آن قسم نمی‌خورم. ولی این قول با توجه به صریح عبارات قرآن در دنبالهٔ آن‌که می‌فرماید «و انّه لقسمٌ لو تعلمون عظیم» منتفی می‌شود چرا که مقسمٌ‌به و مقسمٌ‌علیه تعیین و تصریح شده است...».[۱]

۱۹. ابن کثیر (درگذشتهٔ ۷۷۴ ق) در تفسیرش می‌نویسد: «جوبیر به نقل از ضحاک گفته است: خداوند ــ تعالیٰ شأنه ــ به چیزی از مخلوقاتش سوگند نمی‌خورد. در این‌جا هم تعبیه و تعبیری است برای آغاز کلام. این قول ضعیف است [بلکه به کلی مردود است. زیرا خداوند به ده‌ها گونه از مخلوقاتش در قرآن مجید قسم خورده است. و در اوایل همین مقاله، آن‌جا که ۲۱ سوره را که با قسم آغاز می‌شود، مطرح ساختیم به بیش از ۵۰ قسم که همه به مخلوقات است، اشاره‌کردیم]. قولی که جملگی و جمهور مفسران برآنند این است که این تعبیر حاکی از قسم است که به مخلوقی از مخلوقاتش یادکرده است، و آن مخلوق دلیل بر عظمت اوست. بعضی از مفسران گفته‌اند «لا» در این‌جا زائده است و تقدیرش این است که قسم بمواقع النجوم رخ داده است. این قول را ابن جریر طبری از سعیدبن جبیر نقل کرده است، و جواب قسم **انّه لقرآن کریم** است. دیگران گفته‌اند «لا» زائده نیست، در عین حال افادهٔ معنایی نمی‌کند و در آغاز قسم می‌آید در مواردی که موضوع منفی باشد مانند قول عایشه: «لا واللّه ما مسّت ید رسول اللّه (ص) یدامرأة قط» (قسم به خدا که دست رسول الله (ص) دست هیچ زنی را هرگز لمس نکرده است)...».[۲]

۲۰. میبدی (درگذشتهٔ ۵۲۰ ق) در تفسیر *کشف الاسرار* چنین آورده است: «فلا اقسم. معنای آن فأُقسم (سوگند می‌خورم) است: و «لا» صله‌ای است که برای تأکید افزوده شده است، گفته شده «لا» نفی است و معنایش این است که حقیقت امر چنان نیست که کفّار دربارهٔ قرآن گفته‌اند که سحر و شعر و کهانت است، سپس جمله را آغاز می‌کند که اقسم بمواقع النجوم...».[۳]

۲۱. در تفسیر کمبریج (مجهول المؤلف، تألیف در حدود نیمهٔ اول قرن پنجم هجری) چنین

---

۱. فتح *القدیر*، تألیف محمدبن علی بن محمد الشوکانی، ۵ ج (بیروت داراحیاء التراث العربی، بدون تاریخ)، ج ۵، ذیل تفسیر آیه.

۲. تفسیر *القرآن العظیم*، تألیف عمادالدین ابی الفداء اسماعیل بن کثیر القرشی الدمشقی، ۴ ج (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵)، ذیل تفسیر آیه.

۳. *کشف الأسرار و عُدّة الابرار*، تألیف ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ۱۰ ج (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹؛ چاپ دوم امیرکبیر ۱۳۵۷)، ج ۹، ذیل تفسیر آیه.

آمده است: «فلا اقسم بمواقع النجوم... سوگند یاد کنم به نجوم قرآن که بر محمد فرود آمده پراکنده [بخش ـ بخش]... و این سوگند بزرگ است اگر شما بدانید».[۱]

۲۲. نظام الدین نیشابوری (درگذشتهٔ ۷۲۸ ق) در تفسیرش گوید: «فلا اقسم: یعنی قسم می‌خورم؛ و عرب زبانان «لا» را قبل از فعل «اقسم» می‌افزایند، گویی هر آنچه غیر از موضوع و مورد قسم (المقسم علیه) را نفی می‌کنند؛ و افادهٔ تأکید دارد».[۲]

۲۳. قرطبی (در گذشتهٔ ۶۷۱ ق) در تفسیرش می‌نویسد: «فلا اقسم. «لا» به قول اکثر مفسران صله است و معنای آن قسم می‌خورم است، به دلیل قول بعدی (و بلافاصلهٔ آن) «و انّه لقسمٌ. فرّاء گفته است، آن (لا) نفی است و معنا چنین است که مسئله چنان نیست که می‌گویید / می‌گویند، سپس استیناف کرده است به «اقسم». چنانکه کسی می‌گوید: لا واللّه ماکان کذا. و مرادش نفی قسم نیست، بلکه نفی کلام ما تقدم [یا ما یقولون] است... و گفته‌اند «لا» به معنای «أَلا»ی تنبیهیه است...».[۳]

۲۴. علی بن ابراهیم قمی (از بزرگان شیعه در قرون سوم و چهارم، صاحب کهن‌ترین تفسیر چاپ شده و نسبتاً کامل شیعی بر قرآن) در تفسیرش در ذیل **فلا اقسم بمواقع النجوم** می‌نویسد: «معنای آن این است که قسم می‌خورم به منزلگاه‌های ستارگان».[۴]

۲۵. فخرالدین رازی (درگذشتهٔ ۶۰۶ ق) در تفسیر کبیرش بحثی مفصل دارد و تقریباً سرجمع و مجموعهٔ اقوالی را که در تفاسیر قبل از روزگار او و معاصرش آمده، آورده است، بدون ترجیح قولی یا جانبداری از قولی، مگر این‌که زائده بودن «لا» را که معنای تأکید دارد مانند گفتهٔ خداوند تعالی در **لئلا یعلم اهل الکتاب** (حدید، ۲۹) و این قول دیگر را که اصل آن «لَأُقسم» است؛ لام تأکید که فتحهٔ آن اشباع شده و تبدیل به «لا» گردیده است، در آغاز آورده است.[۵]

۲۶. ابوالسعود عمادی (درگذشتهٔ ۹۵۱ ق) در تفسیرش اقوال مشابه سایر مفسران دارد. او فلا

---

۱. *تفسیر قرآن مجید* (نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج)، ج ۱: از سورهٔ مریم تا صافات. ج ۲: از سورهٔ «ص» / صاد تا آخر قرآن، تصحیح دکتر جلال متینی (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹).

۲. *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تألیف نظام الدین الحسن بن محمد النیسابوری. ضبط و خرج آیاته و احادیثه زکریا عمیرات، ۶ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م)، ذیل تفسیر آیه.

۳. *الجامع لأحکام القرآن*، تألیف ابی عبداللّه محمد بن احمد الانصاری القُرطُبی، ۲۰ ج در ۱۰ ج (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۶) [تجدید چاپ افست در تهران، در ۱۰ جلد، انتشارات ناصرخسرو].

۴. *تفسیر القمی*، تألیف ابی الحسن علی بن ابراهیم القمی، تصحیح سید طیب موسوی جزائری، ۲ ج (قم، مؤسسة دارالکتاب للطباعة و النشر، جلد دوم: مطبعة النجف، ۱۳۸۷ ق)، ذیل تفسیر آیه.

۵. *التفسیر الکبیر*، للامام الفخرالرازی، ۳۲ ج در ۱۶ ج، ط ۳، افست ایران، بدون مشخصات نشر.

اقسم را به معنای قسم می‌خورم می‌گیرد که «لا» افزوده برای تأکید است مانند **لئلا یعلم اهل الکتاب** و در پایان نقل اقوال چنین آورده است: «اما آنچه گفته‌اند فلا اقسم به معنای این است که قسم نمی‌خورم چون امر واضح‌تر از آن است که نیاز به قسم باشد، با آمدن کلمهٔ قسم (مواقع النجوم) و تفخیم شأن آن، پذیرفتنی نیست».[1]

۲۷. طبری (در گذشتهٔ ۳۱۰ ق) که او را ابوالمفسرین و ابوالمورخین می‌توان نامید در سه جا یا سه اثر که مربوط به اوست، در واقع یک اثر است، فلا اقسم را به معنای اقسم گرفته است: الف) در تفسیر بزرگ *جامع‌البیان* (که در پی‌نوشت شمارهٔ ۵ در پایان این مقاله یاد شده). ب) در ترجمهٔ [فارسی] *تفسیر طبری* (که در پی نوشت شمارهٔ ۲ به آن اشاره‌کرده‌ایم). پ) در خلاصهٔ عربی تفسیرش در ۲ جلد که تجیبی (درگذشتهٔ ۴۱۹ ق) فراهم آورده است.[2]

۲۸. نسفی (درگذشتهٔ ۵۳۸ ق) در تفسیر فارسی موجزش چنین آورده است: «فلا اقسم: نه چنان است که می‌گویند مشرکان، و سوگند یاد می‌کنم به جای فروشدن ستارگان - و گویند به نجم نجم [بخش‌بخش] آمدن قرآن. وی اگر می‌دانیت [دانید] سوگندی است عظیم».[3]

۲۹. شادروان محمد جواد مغنیه (معاصر) در تفسیرش به نام *الکاشف* یکی از روشن‌ترین بحث‌ها را با افزایش شواهد قرآنی، در این باره عرضه داشته است: «اکثر مفسران گفته‌اند که «لا» در «فلا اقسم» از نظر اِعراب زائد است. مانند **لئلّا یعلم اهل الکتاب**، یعنی «لیعلم» و مانند: **ما منعک الّا تسجد إذأَمرتک** (اعراف، ۱۲) [که در قیاس با تکرار همین قول که «لا» ندارد، معلوم می‌شود که «لا» / ألاّ» در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۲ که نقل شده، زائده است. اما صورت مکرر این عبارت قرآنی از این قرار است:... **ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدَیَّ** (سورهٔ «ص»/صاد، آیهٔ ۷۵)، که مراد از اَلاّ تسجد = ان لا تسجد، همانا «ان تسجد» است. دیگران گفته‌اند «لا» اصل است و معنای آن این است که حقیقت امر واضح‌تر از آن است که نیاز به قسم باشد. و قول اول درست است به دلیل این گفتهٔ خداوند که «و انّه لقسم لو تعلمون عظیم» [و آن اگر بدانید عظیم سوگند است] یعنی *خداوند بالفعل* قسم *خورده است* و قسم *او عظیم است*؛ و در تفسیر آیهٔ اول از سورهٔ

---

۱. تفسیر *ابی السعود المسمّیٰ ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، تألیف ابی السعود محمد بن محمد العمادی، ۴ ج (بیروت، داراحیاء التراث العربی، بدون تاریخ)، ذیل تفسیر آیه.

۲. مختصر من تفسیر *الامام الطبری*، تألیف ابی یحیی محمد بن صمادح التُجیبی، تحقیق و تعلیق از محمد حسن ابوالعزم الزفیتی، مراجعه و مقدمه از جوده عبدالرحمن هلال، ۲ ج (القاهرة، الهیئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م)، ذیل تفسیر آیه.

۳. تفسیر *نسفی*، از ابوحفص نجم‌الدین عمر نسفی، به تصحیح دکتر عزیزاللّه جوینی، ۲ ج (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴)، ذیل تفسیر آیه.

صافات گفتیم که خداوند می‌تواند به هر چه آفریده قسم بخورد. زیرا هر مخلوقی دلالت بر وجود خالقش و علم و حکمت او دارد. تا چه رسد به آن‌جا که موضوع قسم چندان مهم باشد مانند قرار دادن نجوم در منزلگاه‌هایشان و ترتیب آن‌ها در جایگاهشان که اهمیت آن از نظر اتقان صنع و نظام آفرینش تا به حدی است که اگر ستاره‌ای [یا سیاره‌ای] به اندازهٔ سر مویی از جایش انحراف یابد، عالم هستی فرو ریزد و خلل یابد؛ و این‌که می‌فرماید «اگر بدانید عظیم سوگندست» اشاره به این است که بیشترینهٔ مردم به ویژه مردمان روزگاران پیشین، این حقیقت را نمی‌دانستند».[1]

۳۰. زحیلی (معاصر) در تفسیرش می‌نویسد: «فلا اقسم بمواقع النجوم یعنی قسم می‌خورم به فرودگاه‌های ستارگان و آن غروبگاه‌های آن است و از نظر جمهور قرآن‌پژوهان خداوند می‌تواند به آنچه آفریده ــ و دلیل عظمت اوست ــ قسم بخورد...» و سخنان دیگرش مانند سرجمع سخنان مفسران دیگر است.[2]

۳۱. ملاحسین واعظ کاشفی در تفسیر خود آورده است: «فلا اقسم: پس سوگند یاد می‌کنم...».[3]

ب) جست‌وجو در فرهنگ‌ها

۳۲. خلیل‌بن احمد فراهیدی (در گذشتهٔ ۱۷۵ ق) در *کتاب العین* که مطلقاً قدیم‌ترین کتاب موجود لغت عرب است می‌نویسد: «القسم: الیمین. و قوله تعالی «لا اقسم» بمعنی اقسم [قسم می‌خورم] و «لا صلة».[4]

۳۳. ابن منظور افریقی (در گذشتهٔ ۷۱۱ ق) صاحب لسان العرب که تا عصر تألیفش مهم‌ترین، دقیق‌ترین و کامل‌ترین فرهنگ لغت عرب به شمار می‌آید، در ذیل «لا» می‌نویسد: «... اللیث: لا حرفی است که نفی و نهی با آن انجام می‌گیرد، و گاه همراه قسم به صورت زائده می‌آید مانند لا اقسم بالله [سوگند به خداوند]. ابواسحاق دربارهٔ **لا اقسم بیوم القیامه** و اشباه آن در قرآن

---

۱. *التفسیر الکاشف*، تألیف محمدجواد مغنیه، ۷ ج (بیروت، دارالعلم للملایین. چاپ سوم، ۱۹۸۱ م)، ج ۷، ذیل تفسیر آیه.

۲. *التفسیر المنیر*، تألیف وهبة الزُحیلی، ۳۲ ج در ۱۶ ج (بیروت، دارالفکر المعاصر؛ دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق ۱۹۹۱م)، ذیل تفسیر آیه.

۳. قرآن مجید مترجم مع *تفسیر حسینی*، ترجمه از حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی، تفسیر از حضرت ملاحسین الواعظ الکاشفی (کراچی، تاج کمپنی لمیتد) [قطع رحلی بزرگ، در یک جلد، بدون تاریخ].

۴. ترتیب *کتاب العین*، تألیف خلیل‌بن احمد الفراهیدی، بتحقیق مهدی المخزومی [و] ابراهیم السامرائی. تصحیح اسعدالطیب، ۳ ج (تهران / قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق).

آورده است که: اختلافی بین مردم نیست که معنای آن اقسم بیوم القیامه است...».[1]

پ) آثار نحوی

۳۴. محیی الدین الدرویش (معاصر) در کتاب *اعراب القرآن* مفصّلش ــ که همپای سوره‌ها و آیات قرآنی پیش می‌رود ــ می‌نویسد: «فلا اقسم... «ف» استینافیه است، و «لا» زائده و معنای آن «اقسم.» و «لا» بر تأکید قسم می‌افزاید. چنانکه گویند: لا واللّه [= واللّه]، و «لا افعل» [= افعل] و امرؤالقیس گفته است: لا وابیک ابنة العامری / لا یدّعی القوم انی افرّ. یعنی «وابیک»، «لا» برای تأکید و تقویت کلام افزوده شده است».[2]

۳۵. نایف معروف (معاصر) و همکارش در کتاب فرهنگ نحوی‌شان می‌نویسند: «لای زائده، برای تقویت و تأکید است... و حرفی است زائد، مبنی بر سکون که محلی از اعراب ندارد، و در «لا» اقسم بیوم القیامة» گویی فرموده باشد: اقسم بیوم القیامة».[3]

ت) ترجمه‌ها

نقل هر آنچه ترجمه‌ها در ترجمهٔ ۸ مورد لا اقسم آورده‌اند که بیشتر از ۳۰۰ مورد می‌شود ضرورت ندارد. چاره آن است که آن‌ها را به سه دسته تقسیم کنیم و معادل‌های هر یک را به نحو دسته‌بندی شده، به جای نقل مورد به مورد، مقوله‌ای گزارش کنیم که در این صورت علاوه بر صرفه‌جویی در نقل، درک و دریافت مسئله و شناخت عملکرد مترجمان در ذیل سه دسته / مقوله بسی آسان‌تر و روشن‌تر خواهد بود. سه مقوله عبارتند از الف) ترجمه‌هایی که ۸ مورد «لا اقسم» را به قسم می‌خورم / سوگند می‌خورم برگردانده‌اند که از نقل مفصّل عملکرد و منقولات تفاسیر معلوم شد همین درست است. ب) ترجمه‌هایی که کلمه / کلماتی قبل از «قسم می‌خورم» آورده‌اند که قولی است مرجوح. یعنی غلط آشکار نیست، اما به صراحت و سلامت قول اول نیست. پ) ترجمه‌های بسیار معدودی که در همهٔ موارد هشتگانه یا بعضی از آن‌ها «قسم

---

۱. *لسان العرب* للامام العلامة ابن منظور، نسقه و علق علیه و وضع فهارسه علی شیری، ۱۸ ج (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، ج ۱۲، ذیل «لا».

۲. *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، تألیف محیی الدین الدرویش، ۱۰ ج (دمشق، الیمامة للطباعة والنشر و التوزیع؛ دار ابن کثیر، [و] حمص، دارالارشاد للشؤون الجامعیة، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م)، ذیل آیهٔ مورد بحث.

۳. *المعجم الوسیط فی الاعراب*، تألیف نایف معروف [و] مصطفی الجوزو (بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸)، ذیل «لا».

نمی‌خورم» آورده‌اند. این دسته در اقلیت محضند، و قولشان هم صریحاً و واضحاً، با استناد به آنچه نقل کردیم نادرست است و گویا در طول تاریخ تفسیر و ترجمه قائلان به این قول مردود، از دو سه مورد بیشتر نیست.

الف) ترجمه به قسم / سوگند می‌خورم

۳۶. یک. ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ (تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی)؛ دو. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده سه. ترجمهٔ زین‌العابدین رهنما. چهار. ترجمهٔ سید مهدی آیت‌اللّهی (دادور)؛ فقط در یک مورد از ۸ مورد، قبل از قسم، «چنین نیست (که کافران پنداشتند)» آورده است. پنج. ترجمهٔ احمد کاویان‌پور [در تقسیم‌بندی سه گانه‌ای که انجام داده‌ایم این ترجمه در نیمی از موارد مستقیماً سوگند دارد، و در نیم دیگر «چنان نیست...» را قبل از سوگند، یا «نه، سوگند» آورده است]. شش. عبدالمحمد آیتی. هفت. ترجمهٔ فولادوند [در نیمی از موارد «نه (چنین است که می‌پندارید)» یا نه، نه، سوگند... آورده است]. هشت. ترجمهٔ تفسیری [=تفسیر نور] مصطفی خرّم‌دل که در پانویس چنین آورده است: «... و در کلام عرب «لا» زائد و برای تأکید و تقویت کلام است. از جمله تذکّرتُ لیلیٰ فاعترتنی صبابةٌ / وکادنیاط القلب لایتقطّع [یعنی: یتقطع]. نُه. ترجمهٔ جلال الدین مجتبوی. ده. ترجمهٔ کاظم پور جوادی. یازده. ترجمهٔ سید کاظم ارفع. دوازده. ترجمهٔ آیت الله علی مشکینی [۴ مورد مستقیماً سوگند، و چهار مورد دیگر «نه»، یا «نه، نه» قبل از سوگند دارد یعنی نیمی از آن مانند نمونه‌های «ب» هست که یاد خواهد شد. سیزده. ترجمهٔ مسعود انصاری. چهارده. ترجمهٔ تفسیری علینقی فیض‌الاسلام. پانزده. ترجمهٔ اصغر برزی. شانزده. ترجمهٔ برآورده از تفسیر نمونه، زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی. هفده. ترجمهٔ همراه با شرح آیات منتخب [ابراهیم پور فرزیب و دیگران]. هجده. ترجمهٔ عبدالحسین آیتی (آواره) [۴ مورد قسم / سوگند است، و چهار مورد دیگر سوگند / قسم نمی‌خورم یا یاد نمی‌کنم است]. نوزده. ترجمهٔ آیت الله ناصر مکارم شیرازی. بیست. ترجمهٔ علی اکبر سروری. بیست‌ویک. ترجمهٔ صالحی نجف آبادی [۷ مورد سوگند می‌خورم است، و یک مورد نه... سوگند می‌خورم]. بیست‌ودو. ترجمهٔ فارسی افغانی. بیست‌وسه. ترجمهٔ آل آقا [۴ مورد سوگند می‌خورم دارد و ۴ مورد سوگند نمی‌خورم که یک موردش طنزآمیز می‌نماید: من به هنگام افتادن و سقوط ستارگان قسم می‌خورم (یا نمی‌خورم) ـ که پرانتز از خود مترجم است، و تردیدش مانند مترجمان مورد «ب» و «پ» حاکی و ناشی از مراجعه نکردن به تفاسیر عمدهٔ عربی و فارسی قرآن کریم است].

بیست‌وچهار. ترجمهٔ دکتر غلامعلی حداد عادل. بیست‌وپنج. ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی. بیست‌وشش. ترجمهٔ انگلیسی عبدالله یوسف علی [که دارالقرآن ملک فهد در مدینه آن را به عنوان بهترین ترجمهٔ انگلیسی قرآن کریم در شمارگانی وسیع مدام تجدید طبع می‌کند]. بیست‌وهفت. ترجمه اروینگ [که در ایران هم از سوی نشر سهروردی تجدید چاپ شده است]. این بیست‌وهفت ترجمه، چنان‌که گفته شد، لا اقسم را در ۸ موردی که در قرآن کریم به‌کار رفته است، به سوگند / قسم می‌خورم ترجمه‌کرده‌اند. و در مواردی که دو گونه عمل‌کرده‌اند، در داخل کروشه توضیح داده شد. ترجمهٔ بیست‌وهشتم که می‌باید پیشتر می‌آوردیم، ترجمهٔ مهم و معروف شاه ولی الله دهلوی است. ب) ترجمه‌هایی که قبل از سوگند می‌خورم، کلمه یا عبارتی نظیر: نه، نه نه، یا چنین نیست که‌کافران پنداشته‌اند، آورده‌اند، و چند ترجمه‌ای که دسترس بود و ملاحظه شد از این قرار است.

یک. ترجمهٔ بصیرالملک [سه مورد مستقیماً «قسم می‌خورم» دارد، و در موارد دیگر «پس نیست این چنین، قسم می‌خورم و نظایر معنایی آن]. دو. ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای. ویرایش حسین استاد ولی [۵ مورد مستقیماً قسم می‌خورم دارد، و لذا باید جزء دستهٔ الف یاد شود]. سه. ترجمهٔ حسین استاد ولی. چهار. ترجمهٔ انگلیسی آربری. پنج. ترجمهٔ دکتر سید علی موسوی گرمارودی.

پ) یک. ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی [که یک مورد «سوگند نخورم» آورده است و ۷ مورد «سوگند... می‌نخورم» که همان نفی را می‌رساند در قالب بیان‌کهن‌گرایانه.] دو. ترجمهٔ آیت اللّه محمد صادقی تهرانی [که در همه موارد منفی است یعنی یا «سوگند نمی‌خورم» آورده است یا «سوگند یاد نمی‌کنم».

□

سخن آخر

ابتدا اقوال ۳۷ منبع را که عمدتاً تفاسیر معتبر قرآن هستند نقل‌کردیم که تنها قول، یا قول ارجح آنان غالباً با استشهاد از خود قرآن یاکلام عرب، ثابت می‌کنند که لا در کلمهٔ قرآنی **لا اقسم** زائده است و برای تأکید است. سپس ۲۸ ترجمه (۲۶ ترجمهٔ فارسی و ۲ ترجمهٔ انگلیسی) یادکردیم که آن‌ها نیز «لا اقسم» را قسم می‌خورم یا مترادف آن (مثلاً سوگند یاد می‌کنم)، یعنی به نحو مثبت ترجمه‌کرده‌اند. پنج ترجمه و بعضی تفاسیر [به عنوان قول مرجوح که غالباً با کلمهٔ

«وقیل» (و نیز گفته شده)] کلمهٔ «نه» یا عبارتی ابتدا در نفی قول منکران، سپس قسم را آورده‌اند. نقل شد؛ و در این میان فقط ۲ ترجمه معلوم نیست بر چه مبنا و با کدام پشتوانهٔ نقلی و کاربردی، «لا » را کلمهٔ نفی گرفته، لا اقسم را، «سوگند نمی‌خوردم» ترجمه کرده‌اند. امید است خوانندگان فاضل فرزانه، اطالهٔ کلام را که در جهت روشن‌سازی یک کلمهٔ مهم قرآنی بود، عفو فرمایند.

فرهنگ قرآنی

قرآن - زیستی یا زندگی با قرآن

قرآن - زیستی به معنای زندگی با قرآن و قرآن را اساس و راهنمای زندگی فردی، جمعی، اجتماعی و جهانی مسلمانان گرفتن، اصطلاحی نوساز و مورد نیاز است. این اصطلاح را این بنده در پایان همین سال (۱۳۷۷ ش) ساخته‌ام. اینجانب در ساختن اصطلاحات جدید و مورد نیاز اندکی تجربه دارم. «یارانه» را این‌جانب به فرهنگستان زبان و ادب فارسی، که در آن عضویت دارم، پیشنهاد کردم و به اتفاق آرا تصویب شد و استاد دکتر حسن حبیبی آن را به هیئت دولت بردند و تصویب دولتی و کاربرد ملی پیدا کرد. یا همچنین بنده پسوند «پژوهی» را به جای شناسی پیشنهاد کرده و در اصطلاحاتی چون «قرآن‌پژوهی» و «حافظ‌پژوهی» به‌کار برده‌ام که رواج عام و تام پیدا کرده است. «پژوهی» خنثی است و مانند «لوژی» اروپایی است. اما «شناسی» دارای ادعا و احترام به خود و مفاخره است، لذا از همین روی پسوند «پژوهی» کارایی بیشتر دارد و مقبولیت عام یافته است. یا کلمهٔ «وحیانی» [= وحی + انی نسبت ساز و صفت ساز] نیز ساختهٔ این‌جانب است که رواج و روایی حیرت‌آوری یافته است و در تعبیراتی چون پیام‌های وحیانی، الهیات وحیانی، ادیان وحیانی و غیره وسیعاً به‌کار می‌رود. حالا نوبت قرآن - زیستی است که تا به‌کار بردم، برادر قرآن پژوهم جناب آقای دکتر ناری ابیانه، مدیر و مبتکر نشریهٔ ماهانه و اکنون روزانهٔ آیات آن را پسندید و توافق شد که بنده در شرح و اهمیت معنای آن مقالهٔ کوتاهی بنویسم.

روان‌شناسی زبان نشان می‌دهد که اندیشهٔ جدید یا مفهوم کلیدی جدید (درست مانند کلمهٔ مفهوم کلیدی[1] که بنده در عنوان فرعی کتاب *حافظ‌نامه* به‌کار برده‌ام) نیاز به اصطلاح جدید و

---

1. key- concept

نوساخته دارد. تا با مفاهیم کهن وگرد و غبار گرفته (و لذا تهی شده از پیام و بی‌رمق‌شده) اشتباه نشود و پیام نوین خود را برساند. حدوداً ده ـ دوازده سال پیش هم بنده اصطلاح «کژتابی‌های زبان» را برای بیان پدیده‌ای که بین ابهام و ایهام قرار دارد ساختم و تحت عنوان آن هشت مقالهٔ به هم پیوسته نوشتم، که آن هم در حوزهٔ خودش رواج و روایی یافت [سپس به ۳۰ مقاله بالغ شد و به صورت کتابی با عنوان *کژتابی‌های ذهن و زبان* در سال ۱۳۸۴ از سوی نشر ناهید منتشر شد]. این نیز گفتنی است که من واژه‌ساز افراط پیشه‌ای نیستم و شاید دلیل توفیق و کارایی و رواج یابی ده ـ پانزده اصطلاحی که ساخته‌ام (به اضافهٔ رهبرد / راهبرد، و هم‌اندیشی)، همین توجه به نیاز اجتماعی، و اعتدال زبانی و رعایت اصل شفّافیت در واژه‌سازی بوده است.

بعد از صلای بازگشت به قرآن که بزرگانی چون اسدآبادی، عبده، اقبال، امام خمینی، بازرگان، شادروانان شریعتی‌ها، آیت‌الله طالقانی، و استاد شهید آیت‌الله مطهری در دادند، که به صیحهٔ آسمانی می‌مانست و از حلقوم «بیدارگران اقالیم قبله» (اصطلاح و عنوان کتاب استاد محمدرضا حکیمی صاحب *الحیاة*) بیرون آمد، جهان اسلام بیدار شد، به خود آمد، تکان خورد، بر پا خاست و استقلال‌یابی الجزایر، و انقلاب اسلامی ایران، دو حاصل از ده‌ها حاصل و محصول آن است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی که هم معلول بازگشت به قرآن و هم علت ادامهٔ بازگشت به قرآن قرار گرفت، کشور ما قرآنی یا به اصطلاح جدید قرآن ـ زیست یا قرآن ـ زی شد و قرآن به شرحی که این بنده در کتاب مردم‌پسند *قرآن‌شناخت* خود آورده‌ام، بیش از ۲۰ نقش در زندگی فردی و جمعی ما پیداکرد (و بعضی از این نقش‌ها را از پیش هم داشت). دیگر آنکه قرآن از همان صدر اول آغاز تاریخ نزول و صدر اسلام تا امروز فرهنگ‌آفرین و تمدن‌ساز بوده است. بنده در این‌جا به اختصار تمام وجوه نقش و نفوذ و مواردی از فرهنگ‌آفرینی قرآن را بازگو می‌کنم.

نقش و نفوذ قرآن در زندگی امروز ما (فقط سر عنوان‌ها یاد می‌شود، برای شرح و بسط ← *قرآن‌شناخت*، صص ۱۴۳ تا ۱۸۰).

۱. نفوذ قرآن در فرهنگ عامه (از جمله فی‌المثل استخاره، یا از زیر قرآن رد شدن، یا حلقهٔ یاسین ساختن، یا آیات قرآن را به زعفران نوشتن و سپس شستن و نوشیدن به قصد شفاطلبی (← «فرهنگ عامه و قرآن» نوشتهٔ استاد محمود روح‌الامینی در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*).

۲. قرائت قرآن در نماز ــ به ویژه فاتحة‌الکتاب که واجب شرعی است ــ قرائت خود قرآن واجب کفایی، و مستحب مؤکد نزدیک به واجب است. (نیز ترتیل و خوشخوانی قرآن).

۳.کاربرد آیات و عبارات قرآنی در محاورهٔ فارسی (و عربی. نیز← مقالهٔ «اصطلاحات قرآنی در محاورهٔ فارسی» در کتاب *قرآن‌پژوهی* نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور و نیز رواج اصطلاحات پرکاربردی مانند طاغوت، شیطان [بزرگ]، استکبار / مستکبر، استضعاف، مستضعف، اتراف، مترف،کنز، قسط / قاسطین / مقسطین، میزان (ترازو / سنجه)، هابیل و قابیل، مَلأ، جاهلیت (با توجه به کتاب سید قطب *جاهلیت قرن بیستم*)، امام / امت، و حزب‌اللّٰه).

۴. وجود کلمات فارسی در قرآن (که بنده خود بر مبنای متقن‌ترین منابع قدیم مانند *المعرّب* جوالیقی، و جدید مانند *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* اثر آرتور جفری، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، ۴۷ واژه را شناسایی و معرفی و ریشه‌شناسی کرده‌ام. نیز← «کلمات فارسی در قرآن» نوشتهٔ این‌جانب در کتاب *قرآن‌پژوهی*).

۵. سوگند خوردن به قرآن، و قرآن را برای تعهد و التزامی مهرکردن.

۶. بازگشت به قرآن در زندگی اجتماعی و حیات فرهنگی، و نهضت‌های اصلاحی و انقلاب اسلامی ایران (نیز← مقالهٔ «بازگشت به قرآن» و «سید جمال‌الدین اسد آبادی» و یکایک اصلاحگران در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*. غالباً به قلم حجةالاسلام حسن یوسفی اشکوری علاوه بر مشاهیر به زندگینامهٔ محمدحسن شریعت سنگلجی، و حاج یوسف شعار و شعار(ها) ـ اخوان و بنی اعمام ـ و عباسعلی کیوان قزوینی، و مکتب تفکیک نیز مراجعه فرمایید).

۷. نهضت ترجمهٔ قرآن به ویژه به فارسی که قدمتی ۱۴۰۰ ساله دارد (از زمان کوشش سلمان فارسی، صحابی جلیل‌القدر ایرانی رسول الله (ص)) تا امروزکه بیش از یکهزار ترجمه به فارسی داریم و نیز اوج گرفتن این نهضت پس از انقلاب اسلامی ایران که آخرین ترجمه‌های فارسی ترجمهٔ اینجانب همراه با شرح تفسیر کوتاه و واژه‌نامهٔ قرآنی ـ فارسی ۱۲ هزار واژه‌ای در پایان ترجمه است و نیز ترجمهٔ جناب مسعود انصاری که از سوی نشر فرزان منتشر شده است. نیز ترجمه‌های فراوان دیگر قرآن به بیش از ۲۰۰ زبان (← مقالهٔ بلند یکصدصفحه‌ای در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، زیر مدخل «ترجمهٔ قرآن»، نیز مدخل «مرکز ترجمهٔ قرآن» در همان دانشنامه).

۸. رواج نشر نشریات ادواری قرآنی در جهان اسلام و به ویژه در ایران و در زبان فارسی: *آیه*، *صحیفهٔ مبین*، *بیّنات*، *بشارت*، *ترجمان وحی*، *پژوهش‌های قرآنی*، *رسالةالقرآن* (این یکی عربی است و نشر آن پس از چندین سال متوقف شده است)؛ و نشریات نیمه قرآنی مانند وقف *میراث جاویدان* (برای تفصیل ← مقالهٔ «نشریات قرآنی» در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*).

۹. قرائت قرآن، اعم از تجوید و ترتیل، و تواشیح و در مجموع خوشخوانی قرآن (← مقالاتی ذیل این فنون در *دانشنامهٔ* پیشگفته).

۱۰. حفظ قرآن (← مقالات حفظ قرآن در اثر پیشگفته نیز ذیل نام قاریان و مقریان و حافظان، مانند حصری، و شعیشع، و دیگران).

۱۱. خوشنویسی قرآن (← مقالهٔ «خط و خوشنویسی قرآن» نوشتهٔ خود اینجانب در همان دانشنامه).

۱۲. چاپ قرآن (← ذیل «چاپ قرآن» و «مصحف» و «عثمان طه» و چاپخانه‌های بزرگ اسوه، الهادی و مجمع ملک فهد در همان اثر).

۱۳. اما مهم‌ترین نقش قرآن در زندگی امروز و دیروز و فردای ما این است که قرآن اولین و مهم‌ترین منبع تشریع و فقه اسلامی است و پس از انقلاب اسلامی، در مجلس شورای اسلامی هیچ حکمی که مخالف قرآن باشد صادر نمی‌شود و شورای نگهبان بر این امر نظارت دارد. گفتنی است که بعضی کشورهای اسلامی، از جمله عربستان، قرآن را به عنوان قانون اساسی کشور خود پذیرفته‌اند.

۱۴. اثر قرآن در پیداش علوم و فنون قرآنی از جمله پیدایش علم نحو، لغت‌نویسی، علوم بلاغی (بیان، معانی، بدیع)، کلام، فقه، و حتی حدیث، فلسفه و حکمت و عرفان و اثر قرآن در ادب عربی قدیم و جدید، و ادب فارسی قدیم و جدید (از جمله شعر امروز فارسی که مقالاتی ذیل این مدخل‌ها در همان *دانشنامه* با ارائهٔ شواهد آمده است. اثر قرآن در ادب سایر زبان‌های اسلامی مانند اردو و ترکی نیز وصف‌ناپذیر است). اثر قرآن در پیدایش هنرهایی چون خوشنویسی، و تذهیب و تشعیر و جلدسازی و اصولاً کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی.

۱۵. ایجاد رادیو قرآن، سیمای قرآن در جهان اسلام و ایران (← دانشنامه).

۱۶. مسابقات بین‌المللی قرائت، حفظ و تفسیر قرآن (← دانشنامه که ۱۴ دوره را دقیقاً معرفی کرده است).

۱۷. اثر قرآن در هنرهای دیگر از جمله معماری، کتیبه / کتابه‌نگاری، آیه‌نگاری، نقاشی - خط، و حتی سینما (با توجه به قصص انبیا و نیز فیلمی که دربارهٔ پیامبر اسلام (ص) با شرکت آنتونی کوئین ساخته شده است).

۱۸. تأثیر احکام اخلاقی قرآن در زندگی فردی و اجتماعی فرد و جامعهٔ مسلمان (برای تفصیل در این باب ← مقالهٔ «اخلاق» در *دانشنامه*، و نیز ذیل الاخلاق الحمیدة والاخلاق الرذیلة

در فرهنگ موضوعی *قرآن*، تدوین کامران فانی، بهاءالدین خرّمشاهی، چاپ سوم، نشر ناهید، ۱۳۷۶).

۱۹. یک وجه دیگر از نقش و نفوذ زبانی ـ معنایی قرآن در زندگی اجتماعی و فرهنگی ملل مسلمان، امثال یعنی مثال‌ها و مثل‌های قرآنی و تمثّل به آن‌ها در زندگی عادی و علمی است. فی‌المثل به کسی که می‌خواهد خیری را از کسی دریغ بدارد، می‌گوییم: «آقا، منّاع‌الخیر نباش.» و این کلمه اصطلاحی قرآنی است و بیش از ۲۰۰ مورد از امثال رایج قرآنی داریم (← *امثال قرآن*، اثر مرحوم علی اصغر حکمت و نیز کتاب‌های جدیدالانتشار و عالمانهٔ بسیار ذیل عنوان «امثال» در همان *دانشنامه*).

۲۰. قرآن علاوه بر نقش و نفوذی که در پیدایش و رشد یکایک علوم منقول و معقول اسلامی داشته است، باعث پدید آمدن چهارده ـ پانزده علم و فن تحت عنوان علوم قرآنی شده است که همه بر محور قرآن و برای شناخت و شناسایی بهتر و علمی‌تر آن پدید آمده است (نظیر تاریخ قرآن، تفسیر و تأویل قرآن، تجوید و ترتیل و علم قرائت و اختلاف قراآت (دگرخوانی‌ها) و علم شأن نزول / اسباب نزول، علم شناخت مکی و مدنی، احکام‌القرآن، و غیره.

باری برای تفصیل این اجمال به مقالاتی که اشاره شد در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* مراجعه فرمایید. (اثری مرجع و مشتمل بر ۳٫۶۰۰ مقالهٔ امضادار و دارای کتاب‌شناسی، به قلم ۱۷ تن از قرآن‌پژوهان معاصر، به کوشش بهاءالدین خرمّشاهی، تهران، دوستان و ناهید، ۱۳۷۷، در دو مجلد، در قطع وزیری، هر صفحه در دو ستون، با حروف نسبتاً ریز، که امید است ان‌شاءالله در نشریات قرآنی معرفی شود و بعضی مقالات آن به انتخاب مدیر روزنامهٔ *آیات* روزانه در آن‌جا چاپ شود). نیز به کتاب *قرآن شناخت*، مباحثی در فرهنگ‌آفرینی قرآن، نوشتهٔ راقم این مقاله مراجعه شود. همچنین مقالهٔ دیگری به نام «فرهنگ‌آفرینی قرآن» نوشته‌ام که ان‌شاءاللّه به زودی در نشریات قرآنی از نظر خوانندگان گرامی خواهد گذشت.

دربارهٔ قرآن ـ زیستی سخن بسیار است، حتی در یک مقاله نمی‌گنجد، و نیاز به نگارش یک سلسله مقاله هست که مفاهیم کلیدی متعدد مطروحه در این نوشته در آن‌جا مشروح‌تر بیان گردد. در قرآن کریم به تدّبر در آیات قرآنی و بازخوانی و بسیارخوانی آن کراراً و مؤکداً تصریح و امر شده است. (← نساء، ۸۲؛ سورهٔ محمد، ۲۴؛ سورهٔ «ص» [= صاد]، ۲۹) نیز در احادیث نبوی تأکیدهای بسیاری در این باب آمده است. از جمله حضرت رسول (ص) فرموده‌اند هر کس در کودکی قرآن بیاموزد، قرآن با گوشت و خون او آغشته می‌شود، و به تعبیر امروزین «قرآن زی» یا

«قرآن زیست» می‌گردد. یا می‌فرماید: **خیرکم من تعلَّم القرآن و علّمه**: (بهترین شما کسی است که قرآن را بیاموزد و بیاموزاند). و در سیرهٔ نبوی آمده است که حضرت رسول (ص) وقتی که در جنگ‌ها اسیر می‌گرفتند، اگر اسرا در آموزش (آموختن) قرآن اهتمام می‌کردند یا به مسلمانان بی‌سواد، سواد یاد می‌دادند، زودتر آزادشان می‌ساخت یا از آن‌ها «فدیه» نمی‌گرفت. (برای ملاحظهٔ احادیث نبوی ← *پیام پیامبر*، تدوین و ترجمه و تخریج احادیث و فهارس از بهاءالدین خرّمشاهی و مسعود انصاری که از کتب اربعهٔ شیعه و صحاح ستهٔ اهل سنت فراهم آمده است. تهران، نشر جامی، ۱۳۷۶؛ تجدید چاپ ویراسته آن از سوی انتشارات علمی و فرهنگی).

در قرآن‌کریم آمده است: **مَن عَمِلَ صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمنٌ فَلَنُحیینّه حیٰوةً طیبة**... (نحل، ۹۷) (هر کس از مرد و زن که کار نیک کند و مؤمن باشد، به زندگانی پاک و پسندیده‌ای زنده‌اش می‌داریم و به بهتر از آنچه کرده‌اند پاداشِشان را می‌پردازیم). آری **حیات طیبهٔ** قرآنی بر محور حشر و نشر با قرآن میسر است، و با فاصله گرفتن از قرآن یا غفلت از آن ممکن یا متصور نیست. در حیات جهانی و مناسبات اجتماعی مسلمانان با سایر ملل جهان هم قرآن کریم می‌تواند اساس و کتاب راهنما و راهگشای ما باشد. چرا که «الهیات جهانی» بر مبنای این آیهٔ قرآنی می‌تواند شکل بگیرد: **قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواءٍ بیننا و بینکم الانعبدالاالله ولا نشرک به شیئاً و لایتخذبعضنا بعضاً ارباباً من دون‌الله، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون**. (آل عمران، ۶۴) [برای تفصیل دراین‌باره ← مقالهٔ «همسخنی بین اسلام و اهل کتاب» در نشریهٔ نشر *دانش*، که در کتاب *قرآن‌پژوهی* هم تجدید چاپ شده است. نیز مقالهٔ «الهیات جهانی» نوشتهٔ این بنده در نشریهٔ *بیّنات*، و کتاب حاضر]. آرزومند انس مادام‌العمر، و حشر دو جهانی با قرآن برای خوانندگان گرامی هستم. آری جامعهٔ ما باید به قرآن ـ زیستی روی آورد.

قرآن خواندن در میان همهمه

یکی از تهمت‌هایی که اهل سنت از دیرباز، به ویژه در قدیم، و قبل از بازگشت شگرف ایرانیان انقلاب‌کرده به قرآن، به ما شیعیان امامی اثناعشری می‌زدند، این بود که ما از ثقلین ـ دو میراث گران‌قدر نبوی ـ ثقل اکبر یعنی قرآن را فرو گذاشته‌ایم و فقط در دامان ثقل اصغر، یعنی اهل بیت آویخته‌ایم. در این‌که به‌درستی و به حق مستمسک به ذیل اهل بیت عصمت و طهارت ـ علیهم‌السلام ـ هستیم بحمدالله حق با آنان است و ایدون باد و ایدون‌تر باد.

اما این‌که می‌گویند العیاذبالله قرآن را فرو گذاشته یا مهجور داشته‌ایم، چندان بر حق نیستند و فقط ترس و تعصب و بدعتگر شمردن شیعه باعث شده است که از کارنامهٔ عظیم قرآنی و قرآن‌پژوهی شیعهٔ امامیه ـ حال زیدیه و اسماعیلیه به جای خود ـ بی‌خبر باشند. یعنی یا جاهل باشند یا تجاهل کنند.

اهل سنت، همچنین، دو دل‌نگرانی در همین زمینه از ما دارند. یکی آنکه ـ به ویژه در قدیم ـ ادعا می‌کردند یا تهمت می‌زدند که شیعه قائل به تحریف قرآن است. معاذالله. با آنکه این تهمت خانمان‌سوز و تفرقه‌افکن بی‌اساس است، اما سخن ما بدین معنا نیست که قول به تحریف قرآن در میان شیعه و ظاهرگرایان اهل حدیث حتی کلینی و اخباریان، حتی مرحوم مجلسی ـ که البته دو قول هم در اثبات هم در نفی از او نقل شده است ـ و سید نعمت‌الله جزایری و شیخ حرّ عاملی و دیگران قائلانی نداشته. متأسفانه قائلانی داشته و از همه کژاندیش‌تر و خانه‌خراب‌کن‌تر نگرش و نگارش یکی از بزرگ‌ترین محدثان و حدیث‌پژوهان شیعه یعنی محدث نوری ـ حاج میرزا حسین نوری طبرسی استاد آقابزرگ تهرانی و حاج شیخ عباس قمی ـ است که رسالهٔ مفردهٔ بدنامی به نام *فصل الخطاب فی تحریف کتاب ربّ الارباب* نوشته است که به شیوهٔ

بی‌اساس نقلی و با تمسک به احادیث بی‌پایه درصدد اثبات این توهم برآمده و آب به آسیاب مخالفان شیعه ریخته است و به شیوهٔ «یکی بر سر شاخ و بن می‌برید» عمل کرده است. در پاسخ او صدها (واقعاً صدها) کتاب و رساله به عربی و فارسی و اردو و حتی انگلیسی نوشته شده است. در عصر جدید هم قرآن‌شناسان نامدار شیعه از جمله آیت‌اللّه محمدهادی معرفت، حجةالاسلام سیدعلی میلانی و استاد سیدجعفر مرتضی عاملی و استاد حاج سیدعلی کمالی دزفولی و استاد مرتضی عسکری آثار ارزشمندی در نفی این تهمت و روشنگری اقناع‌کننده و حل ریشه‌ای این مسئله نوشته‌اند و علمای اعلام شیعه از شیخ صدوق تا آیات عظام امام خمینی (ره)، آیت‌اللّه سیدابوالقاسم خویی (که هم رساله‌ای در کتاب *البیان* در نفی تحریف دارند و هم فتوای مهمی صادرکرده‌اند) و آیت‌اللّه هادی میلانی، و آیت‌اللّه حسینعلی منتظری و دیگران به شیوه‌ای قاطع و قانع‌کننده و عقلی و نقلی و تاریخی و تحلیلی آتش این فتنه را خاموش کرده و پروندهٔ آن را برای همیشه به بایگانی راکد تاریخ سپرده‌اند.

اما گفتنی است و قابل اثبات است و اثبات هم شده است که قول به تحریف قرآن در میان اهل سنت هم قائل دارد که شرحش مفصل است. به تصدیق اهل فن در چند سال اخیر جامع‌ترین و مستندترین مقاله را در زمینهٔ شرح این تهمت و جرح و رد و تخطئهٔ اساسی و مستدل آن، همراه با پاسخ‌های تفصیلی به یکایک دعاوی و مستندات مرحوم محدث نوری، این‌جانب با عنوان «تحریف‌ناپذیری قرآن» نوشته‌ام که نظر به اهمیت موضوع در چند جا آن را به طبع رسانده‌ام (ابتدا در *دایرةالمعارف تشیّع*، سپس کتاب *قرآن‌پژوهی*، و سرانجام در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*). گفتنی است که نظر به جامع و جدی بودن این مقاله، نشریات *توحید* و *ثقلین* آن را به انگلیسی شیوایی ترجمه و طبع کرده‌اند. و پیشنهاد بنده این است که نشریهٔ قرآنی گران‌سنگ *آیه* خلاصه‌ای از آن مقاله را در همین نشریه درج کنند تا آگاهی جوانان قرآن‌پژوه، بالا رود.

دل‌نگرانی دیگر اهل سنت از ما شیعیان دربارهٔ قرآن این است که می‌گویند ما کم و کمتر از آنان به قرآن‌پژوهی پرداخته‌ایم. باید گفت شیعه با آنکه مهم‌ترین و پرپیروترین مذهب در میان مذاهب اسلامی است، ولی به هر حال هیچ گاه در طول تاریخ خود که برابر و همراه با تاریخ اسلام است، از نظر جمعیت و شاید به همان ترتیب از نظر تعداد علما و نیز علمای قرآن‌پژوه، از یک‌دهم اهل سنت که خود ده‌ها مذهب و فرقه‌اند، بیشتر نبوده و نیست. پس طبیعی است که آثار قرآن‌پژوهی جمیع مذاهب غیرشیعی که اهل سنت شمرده می‌شوند ده‌برابر آنان باشد. حال آنکه آثار شیعه بسی بیشتر از یک‌دهم و شاید در حد دوپنجم باشد. چیزی که هست قریب به اتفاق

آثار قرآنی قدیمی اهل سنت به طبع رسیده است ولی بخش معظم یا حتی اعظم آثار قرآن‌پژوهی شیعه چاپ ناشده، و به صورت مخطوط باقی مانده است. و *کتابنامهٔ بزرگ قرآن* تدوین استاد عالی‌مقام حضرت حجة‌الاسلام والمسلمین حسن بکایی که تاکنون ۲۰ مجلد آن انتشار یافته و قریب به چهل جلد خواهد شد و حدوداً مشخصات چهل‌هزار اثر قرآنی را منعکس می‌نماید، پرده از این ابهام برخواهد داشت و نشان خواهد داد که علمای شیعه در تألیف آثار قرآنی هیچ دست کمی ــ مگر از نظر عدّه و عُدّه ــ از برادران اهل سنت ندارند. در هر حال از بیان این واقعیت ناگزیریم که در کتابخانه‌های تخصصی قرآنی قم از جمله مرکز فرهنگ و معارف قرآن و کتابخانه‌ای که زیر نظر قرآن‌شناس نامدار معاصر حجة‌الاسلام محمدعلی مهدوی راد تأسیس شده و اداره می‌شود و جمعاً با حذف مکررات در حدود پانزده‌هزار عنوان کتاب قرآنی دارند بیش از هشت‌دهم آن نوشتهٔ اهل سنت است، و به همین ملاحظات است که شیعه را متهم به دست‌کم گرفتن قرآن و قرآن‌پژوهی کرده‌اند و می‌کنند.

یک دل‌نگرانی دیگر اهل سنت از ما شیعیان این است که ما در گذشته و تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، که در بعضی زمینه‌ها باعث تقریب بین فریقین شد، از رسم‌الخط عثمانی در نگارش و چاپ مصاحف خود پیروی نمی‌کردیم و این سخن درست است و تهمت نیست. مهم‌ترین تفاوت در رسم‌الخط و کتابت مصاحف نوشته و چاپ شدهٔ ایران «الف‌مند» بودن آن است یعنی فی‌المثل «کتاب» را به همین صورت نوشته‌اند نه به صورت «کتب»، یا «یا نوح» را به همین صورت نوشته‌اند نه به صورت «ینوح». در این باره رساله‌ها و کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار نوشته شده است و در این‌جا درست مانند مسئله و تهمت تحریف، فقط به همین اشاره و توضیح بعدی اکتفا می‌کنیم. توضیح بعدی این است که خوشبختانه علما و عامهٔ شیعه قراآت هفتگانه و دهگانه و چهارده‌گانهٔ اهل سنت و نیز چهارده روایت (← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن پژوهی*، نیز *حافظ‌نامه*) را به رسمیت می‌شناسند و همپا و همرأی اکثریت عظیم و سواد اعظم جهان اسلام قرائت یا روایت «حفص از عاصم» را استانداردکرده است. گفتنی است که امروزه در بخش اعظم جهان اسلام این قرائت مقبول و متّبع است و مصاحف به ویژه پس از تدوین و طبع عظیم‌ترین و دقیق‌ترین و درست‌ترین مصحف در طول تاریخ، پس از مصاحف شش هفتگانهٔ عثمانی (= معروف به مصاحف امام)، یعنی «مصحف قاهره» به درخواست و همت و حمایت ملک فؤاد اول، یگانه شده است که به تعبیری می‌توان گفت همان گونه که «توحید مصاحف» (یگانه و یک‌گونه‌سازی مصاحف) در عهد عثمان و با نظارت و قبول و صحهٔ حضرت

امیرالمؤمنین علی(ع) در فاصلهٔ بین سال ۲۴ تا ۲۸ هجری در اواسط عهد خلافت عثمان، به تحقق پیوست، اینک باز به خواست خداوند صاحب قرآن توحید مصاحف در هیئت تدوین مصحف قاهره صورت گرفته و تجدید شده است. عثمان طه خطاط نابغه‌آسای سوری نیز در دو دههٔ پیش طبق ارشاد و اشارهٔ علمای شام و شاید سراسر جهان اسلام، کتابت هنری خود را بر مبنای مصحف قاهره که عیناً بازسازی مصاحف و رسم‌الخط عثمانی بود، قرار داد. خوشبختانه همین کتابت است که به تأیید و اصلاح جزئی ولی نهایی علمای قرآن‌شناس عربستان رسیده و به صورت **مصحف المدینة**، به زیباترین و شکیل‌ترین وجهی چاپ شده است. دولت عربستان و ملک فهد (که خود را خادم الحرمین می‌خواند) شهرک معظمی به نام مجمع [و به تلفظ خودشان مجمّع] ملک فهد را برای تکثیر و طبع همین نسخه در تیراژهای نجومی بنا نهاده‌اند که ۵۰۰کارگر و عدهٔ کثیری کارمند در آن‌جا با پیشرفته‌ترین ماشین‌آلات و نظارت فنی گروه کثیری از چاپ‌شناسان، زیر نظر صاحب‌نظران و علمای دانشکده‌های قرآنی عربستان به طبع مداوم و مستمر این مصحف در قطع‌ها و شکل‌های مختلف، اشتغال دارند و از سال ۱۴۰۳ ق که این مجمع تأسیس شد تاکنون که ۱۵ـ۱۶ سال می‌گذرد قریب به یکصد و سی میلیون نسخه قرآن [= مصحف مدینه / بر مبنای مصحف قاهره = بر مبنای رسم‌الخط عثمانی و سجاوندی علمی مورد قبول صاحب‌نظران] طبع و در سراسر جهان اسلام و اسلام‌شناسی پخش کرده‌اند.

از آن‌جا که سلسلهٔ سند حفص و عاصم در نهایت به حضرت مولی‌الموحدین علی‌بن ابی‌طالب(ع) می‌رسد، علمای شیعه این قرائت و در واقع این مصحف (مصحف مدینه / قاهره) را به رسمیت شناخته‌اند، و چنانکه گفته شد توحید مصاحف یا یگانه‌سازی مصحف بار دیگر پس از هزار و چهارصد سال در سراسر جهان اسلام به تحقق پیوسته است.

یک فضیلت دیگر اهل سنت در احترام بیشتر و شایسته‌تری است که به قرآن کریم می‌گزارند. در قدیم بعضی از علما در اتاقی که مصحف در آن بوده، نمی‌خوابیده‌اند تا مجبور به پا درازکردن در برابر قرآن، یا احتمالاً بی‌احترامی‌های دیگر شوند. یا هرگاه مصحف را به نزد آنان می‌آوردند به اصطلاح «پیش پای» قرآن از جا بر می‌خاستند. یا برعکس، برای حفظ حرمت قرآن، اگر هنگامی که مشغول قرائت قرآن بودند، و کسی بر آنان وارد می‌شد، فقط سریعاً با اشارهٔ سر یا دست با او به اصطلاح خوش و بش می‌کردند، و از جای خود برنمی‌خاستند. زیرا بلاتشبیه احترام قرآن را لااقل به اندازهٔ سفرهٔ گسترده می‌دانستند، که هنگام تناول غذا، برای تازه واردان بلند نشوند.

این رسم‌ها را بزرگان و قدما و حتی پیران و پدران ما هم در عصر جدید رعایت می‌کردند و می‌کنند.

در آداب قرائت قرآن کتاب‌ها و رساله‌ها نوشته‌اند که یکی از بهترین آن‌ها در کتاب گران‌سنگ *احیاء علوم‌الدین* اثر ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵ ق)، و تحریر و روایت کوتاه‌تر فارسی آن، یعنی *کیمیای سعادت* آمده است. تقریباً همهٔ کارهایی که بر نمازگزار حرام است یا از آن نهی اکید شده مانند حرف زدن، چیز خوردن، قطع‌کردن تداوم‌کار، خمیازه کشیدن و نظایر آن‌ها، بر قاری قرآن هم رعایت آن‌ها لازم است.

این‌که گفتیم اهل سنت جانب حرمت و احترام به مصحف شریف را بیش از ما رعایت می‌کنند، هم از مشهودات من است و هم از مسموعات. از دیده‌های من این است که مصحف را با احتیاط و احترام بسیار حمل یا جابه‌جا می‌کنند. قرآن را زیر کتاب‌های دیگر نمی‌گذارند (یاد مرحوم پدرم به خیر که در رعایت این مسئله سنگ تمام می‌گذاشت، اگرچه از شیعیان خالص و مخلص بود). اما در کتابفروشی‌های ما نودونه درصد از کتاب‌فروشان این را رعایت نمی‌کنند. یا بدتر از آن در چاپخانه‌ها گاه شنیده‌ام که فرم‌های چاپ قرآن را مانند هر کالا و کتاب دیگر حمل و نقل می‌کنند و گاه روی آن‌ها می‌نشینند که مثلاً ناهار بخورند. (پناه بر خدا). یا از فرم‌های باطله یعنی خراب شده که به هر حال جزء مصحف و قرآن شمرده می‌شود و واجب‌الاحترام است برای بستن و کاغذپیچ‌کردن کتاب‌ها و کالاهای دیگر استفاده می‌کنند.

اما از شنیده‌های من از جمله از حاجیانی که خود در مکه و مدینه شاهد عینی بوده‌اند، این است که هرگز روا نمی‌دارند که کسی قرآن را بی‌جهت یا حتی با جهت و برای پیداکردن سوره یا آیهٔ مورد نظرش تورق کند و فی‌المثل با زدن نوک انگشتان به دهان و ترکردن آن برای بهتر ورق زدن، مصحف را به عقب یا جلو ورق بزند. اما بوسیدن مصحف را روا می‌دارند و حاکی از احترام و خضوع و خشوع دینی می‌شمارند.

اما نارواترین‌کار از نظر آن‌ها گوش ندادن به قرائت قرآن و بازیگوشی یا حرف زدن در هنگام تلاوت و ترتیل است. و متأسفانه این‌کاری است که در ایران رواج دارد و قبح و قباحتی ندارد. یا اگر هم یک وقتی قباحت داشته، به مرور زمان از قبح و ناروایی و ناشایستگی آن کاسته شده است.

آری آنچه مرا به نگارش این مقاله واداشت، مشاهدهٔ همین حالت و همین بی‌حرمتی در جلسهٔ افطاریه‌ای بود که به دعوت نهاد ریاست جمهوری و همکاری همه جانبهٔ سازمان حج و

اوقاف در مسجد و رواق این نهاد، برگزار شد. ماجرا به ماه رمضان همین سال (۱۳۷۷ ش) مربوط است. جمعیتی که جمع شده بودند و ظاهراً همه مدعو بودند (چون رعایت مسائل امنیتی و وارسی دعوت‌نامه و غیره به عمل می‌آمد) در حدود ۵۰۰ نفر بودند. هوا رو به تاریکی می‌رفت و در زمانی بود که اگر رادیو را باز می‌کردی نیایش ربّنای استاد شجریان که یک شاهکار مطلق خوشخوانی است، شنیده می‌شد. در صف مقدم که برای نماز مغرب در حالت تشکیل بود، جناب رئیس جمهور محبوب کشورمان، و رئیس سازمان اوقاف نشسته بودند، و نماز به امامت جناب خاتمی خوانده شد. اما ده دقیقه قبل از حلول مغرب شرعی و وقت نماز، یک قاری بسیار خوش‌الحان و درست‌خوان، پشت میکروفن نشست و تلاوت دل‌انگیزی را آغاز کرد. من خود بلافاصله حالتی به خود گرفتم که اطرافیان یا بغل دستی‌ها احساس کنند باید فعالانه به استماع آن تلاوت دلربا مشغول شویم و حرف زدن و اختلاط را موقوف بداریم. اما قاری هنرمند پس از استعاذه و بسمله قرائت آیات را آغاز کرد و پیش برد، بی‌آنکه چیزی از حجم کلان همهمه و پچپچه‌ای که در شبستان مسجد موج می‌زد و به اصطلاح «آلودگی صوتی» غریبی بر پا کرده بود، کاسته شود. طبق شنیده‌هایم از حاجیان در مسجد النبی یا سایر مساجد و اجتماعات مربوط به قرائت قرآن یا اقامهٔ نماز، وقتی که قاری استعاذه را آغاز می‌کند به بسمله نرسیده سکوت عمیق و وقت‌شناسانه‌ای سراسر مسجد یا مجلس را فرا می‌گیرد. گویی همه در حال نمازند و حرف زدن حرام است. به قول قدما: **کأنّه علی رؤوسهم الطیر** (گویی از شدت سکوت و آرامش بر سر و بال آن‌ها مرغان نشسته‌اند و جنب نمی‌خورند). با درد و دریغ بسیار عرض کنم که هم قاری مستقلاً و فرادیٰ به‌کار خود مشغول بود، و هم جمعیت. گویی مردم نمی‌دانستند یا العیاذبالله این معنی را به رسمیت نمی‌شناختند که یک عمل مهم عبادی، که با نماز خواندن قابل مقایسه است جریان دارد. آه از نهادم برآمد. خدایا مگر این برادران مسلمان من تا حالا به این نکته نرسیده‌اند که استماع تلاوت قرآن (در حکم) واجب است؟ حالم بد شد. می‌خواستم در وسط امواج خروشان آن همه همهمه بزنم زیر گریه. همهمه چندان حجیم بود که نمی‌توانستم بفهمم قاری چه می‌خواند. فقط به نحوی مبهم کلمات آشنای قرآن، به طرزی جسته ـ جسته به گوشم می‌خورد. به قول سعدی «نبود بر سر آتش میّسرم که نجوشم.» قاری هم آقاتر و مظلوم‌تر از آن بود که در آغاز یا حتی به ناچار در وسط قرائتش تذکر و هشداری به مردم آداب‌مدان بدهد. آن ده دقیقه تلاوت (یا شاید کمتر از ده دقیقه) در حالتی که من از حالت طبیعی خارج شده بودم و روحم خراشیده و خروشیده و مجروح بود به پایان آمد. از یکی از اطرافیان کاغذ خواستم که

نداشت ولی پاکت دعوتش را داد که آن را پشت و روکردم و جایی سالم به اندازهٔ کف دست که آبی رنگ کم‌رنگ بود پیداکردم و روی آن خطاب به حضرت حجةالاسلام والمسلمین جناب خاتمی با عرض سلام و احترام، پریشانی‌زده و بدون حضور قلب و تمرکز حواس چند سطر نوشتم که نمی‌توانستم از زور پریشان‌حالی دریابم که دستور زبان را رعایت کرده‌ام یا نه و جمله‌ها صدر و ذیل دارد یا نه. درخواست ۵ دقیقه وقت برای سخنرانی کردم و پس از نوشتن نام خود در پایان آن چند سطر که می‌دانستم با بنده لطف دارند و مرا به جا می‌آورند، آن را به همان صاحب پاکت دادم و با لحنی آمرانه و سرشار از اسف درخواست کردم که آن را به جناب رئیس‌جهمور برساند.

در سرم غوغایی بود. می‌خواستم بروم پشت بلندگو، یا بدون بلندگو با صدایی که از شدت رنج و عصبیت نعره‌ناک می‌شد، فریاد بزنم که وااسلاماه، واقرآناه، واحسرتاه، ای امت اسلام، ای روزه‌داران و نمازگزاران قرآن نشنو به خود بیایید و استغفار کنید.

اما ناگهان تلاطمی در جمعیت افتاد و پس از اندکی تأمل معلوم شد که رئیس‌جمهور و رئیس اوقاف و سایر زعمای قوم را که در صف(های) اول بودند، راهنمایی کرده‌اند که برای صرف افطار از دری نسبتاً تنگ به شبستان دیگر بروند. از آن‌جا که طاقت تحمل ازدحام ندارم، پا سست کردم و عملاً خود را عقب نگه داشتم که پس از رفتن همگان بروم و می‌دانستم که جایی بر سر سفره‌ای نخواهم یافت و واقعاً هم نیافتم. از بس که خون خورده بودم، نیازی به خوردن پلو و چلو و حلویات دیگر نداشتم. در این حیص و بیص یادم افتاد که غروب شده است و باید قرص اعصابم را بخورم. به داخل حیاط کوچکی که فواره‌ای ظریف، به آب افشانی و ترنم، در وسط آن بود عقب نشستم و با قرص و دو سه کف آب، قدری از پریشان‌حالی و کلافگی‌ام را مهار کردم. اگرچه حتی با معدهٔ خالی هفت ـ هشت دقیقه‌ای کار داشت تا قرص اثر کند، و مرا از جوش و خروش و تلاطم درونی بیندازد که انداخت. با دو دوست همدل و همدرد و همراه جمعاً سه نفر عقب مانده بودیم. که وقتی کفش‌های خود را از کفشکن سابق در داخل کیسهٔ پلاستیک همراه خود برداشتیم و به سفره خانه رسیدیم، همان‌طور که حدس می‌زدیم، جای سوزن‌انداز نبود. انشعاب‌کنان برای آنکه مبادا با آرنج برای خود جا باز کنیم، سه نفری در گوشه‌ای در فاصلهٔ دو متری سفرهٔ باریک و طولانی نشستیم. چند نفری تعارف یا اعتراض کردند که باید برویم سر سفره. اما نمی‌گفتند مگر جایی هست که ما به آن‌جا نمی‌رویم؟ فقط تعارف و غرولند خالی‌بندانه می‌کردند. خوردن چای گرم و مطبوع و شیرین، مزید آرامش شد. تازه به خود آمدم و

از دوستم پرسیدم آیا نامه را رسانده است یا نه؟ با شرمندگی و عذرخواهانه گفت آخه ملاحظه کردید که. مجال جلو رفتن نبود ولی همین حالا می‌روم به حضورشان و یادداشت شما را می‌رسانم. نگاه تشکرآمیز و همدلانه و تفاهم‌آمیزی به او کردم و به کوتاهی گفتم دیگر لازم نیست نامه را برسانید. منصرف شدم. ممکن است خدای نکرده مرتکب اسائهٔ ادب شوم. یا نتوانم خودم یا زبانم را مهار کنم. آن دوست آمد که اندکی اصرار کند که مچ دستش را در دستم گرفتم و به آرامی فشردم که نه عزیزجان لازم نیست. ممکن است خرابکاری یا ندانم‌کاری کنم. این رشته سر دراز دارد. وقتی که یک جمع از نخبگان آن هم در اجتماع مربوط به اقامهٔ نماز جماعت مغرب، در دم افطار ماه رمضان، نمی‌توانند خودشان را مهار کنند و به یاد آورند که قرآن کریم با صراحت هر چه تمام‌تر فرموده است: **و اذا قریء القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلکم ترحمون** (و چون قرآن خوانند به آن گوش بسپارید و [در برابر آن] خاموش باشید، باشد که مشمول رحمت شوید) (اعراف، آیهٔ ۲۰۴، ترجمهٔ خرّمشاهی)، از عامهٔ مردم چه انتظار. در این‌جا ناگزیریم برای آن که این مقاله صرفاً به بث شکویٰ و گلایه نگذرد و از فایدهٔ تحقیقی و علمی خالی نباشد، یک مقدار وارد بحث‌های فنی و قرآن‌شناختی و فقه‌القرآن شویم. مفسّران عامه (اهل سنت) و خاصه (شیعه) غالباً در ذیل این آیه به نکته‌ای شأن نزولی اشاره کرده‌اند حاکی از این‌که این حکم قرآنی امر الهی مطلق نیست. بلکه مشروط و محدود به مورد خاص است و آن مورد هم نماز جماعت است. یعنی فقهای فریقین بر مبنای احادیث احکام (احادیث فقهی) برآنند که استماع قرآن فقط در نماز جماعت واجب است، و در غیر این حالت، یعنی در حالت عادی مستحب، ولو مستحب مؤکد است. حتی بعضی برآنند که این آیه در مورد استماع دقیق و خاموشانهٔ خطبه‌های نماز جمعه است. به توضیح بیشتر باید گفت بر مبنای همین آیه است که خواندن سورهٔ حمد توسط امام جماعت، باعث اسقاط قرائت از مأمومین می‌گردد. می‌توان این گونه به این مسئله نگریست که استماع کلام‌اللّه چندان مهم و حیاتی است که وقتی امام در نمازهای جهریه (نمازهایی که با صدای بلند خوانده می‌شود) ـ نماز صبح و مغرب و عشاء ـ سوره‌هایی از قرآن می‌خواند، نمازگزاران دیگر باید سراپا گوش باشند. ولی ذکرهای دیگر مربوط به رکوع و سجود و تشهد و سلام را باید خودشان بگویند.

مهم این است که حکم آیه اطلاق دارد و قید و شرط را در تفاسیر بر آن افزوده‌اند و از خود آیه کلیت حکم بر می‌آید. یعنی بالصراحه می‌فرماید که همیشه و در همه حال هنگام قرائت قرآن باید خاموش بود و استماع کرد. و جالب این‌جاست که سماع یعنی شنیدن قهری و حتی

غیرآگاهانه یا بی‌تمرکز و هدف، اما استماع یعنی گوش دادن با نیت و هدف و آگاهانه و با تمرکز حواس. ضمناً انصات که مادهٔ اصلی «انصتوا» است یعنی خاموشی و سکوت که لازمه و زمینه و مقدمهٔ واجبی برای تحقق استماع است. خوانندگان گرامی تصور نفرمایند که ادعای اطلاق آیه و کلیت حکم آن، ادعای راقم این سطور است. خیر، عدهٔ کثیری از محققان و مفسّران قائل به همین نکته هستند و حتی احادیثی از معصومین ــ علیهم‌السلام ــ در این باره رسیده است که به آن اشاره خواهیم کرد. پس سیری در تفاسیر قدیم و جدید، و شیعه و سنی به عمل می‌آوریم تا آگاهی‌مان از حقیقت این مسئله فراتر رود. بعضی از مفسران بر طبق یک قاعدهٔ معروف اصل فقهی برآنند که مناط اعتبار «عموم لفظ است، نه خصوص سبب.» چنانکه فی‌المثل در بسیاری از احکام قرآنی که عام است مانند ظهار یا لعان یا ایلاء یا لزوم استقبال قبله، ابتدا مورد خاصی پیش آمده و شأن نزول معینی داشته، ولی حکم آن عام است و فقط ناظر و منحصر به آن یک مورد نیست. ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «... سعیدبن المسیّب گفت: آیت به مکه آمد چون قریش و کفار گفتند: **لاتسمعوالهذاالقرآن و الغوافیه** [و کافران گویند به این قرآن گوش مدهید و در اثنای خواندن آن سخنان بیهوده بگویید، فصلت، ۲۶] یعنی چنان مکنید که مشرکان گفتند، شما گوش با قرآن کنی تا معانی او را بدانید و بدان منتفع شوید و به مواعظش متّعظ شوید... و مجاهد و عطا گفتند آن‌جا که کسی قرآن خواند استماع آن واجب است و این قول شاذّ است...» (← *تفسیر ابوالفتوح*، تصحیح یاحقی ـ ناصح، ذیل تفسیر این آیه). شیخ طوسی گفته است: «...و از ابی عبدالله [= امام جعفر صادق (ع)] روایت شده است که استماع قرآن هم در حال نماز واجب است و هم در غیر آن. و این بر وجه استحباب است...» (← *تفسیر تبیان*، ذیل آیه). ابوعلی طبرسی در *تفسیر مجمع‌البیان* همین قول را در میان سایر اقوال آورده است.

زمخشری می‌نویسد: «ظاهر این آیه در وجوب استماع و گوش دادن و خاموش ماندن هنگام قرائت قرآن، چه در نماز و چه در غیر آن است. و گفته‌اند [مردمان معاصر پیامبر (ص)] در سر نماز صحبت می‌کردند، سپس این آیه نازل شد، سپس در غیر نماز هم به صورت سنت در آمد که مردم در مجلسی که در آن قرآن خوانده می‌شود خاموش و به‌گوش باشند...» (← *تفسیر کشاف*، ذیل آیه).

قرطبی پس از ذکر اقوال چندگانه می‌نویسد: «درست آن است که قائل به عموم [= کلیت و اطلاق] آیه باشیم. و خاص شمردن آن احتیاج به دلیل [از خود آیه] دارد. عبدالجباربن احمد گفته است که مشرکان هنگام قرائت وحی سر و صدا و غوغا به پا می‌کردند... تا این آیه آمد که **وقال**

الذین کفروا لاتسمعوا لهذا القرآن... و خداوند مسلمانان را به خلاف و نقطهٔ مقابل این حالت [یعنی سکوت و استماع] دستور داد. نیز مؤید آن این است که جنّیان را به خاطر استماع قرآن ستوده است: **و إذ صرفنا الیک نفراً من‌الجن یستمعون القرآن**...» (تفسیر *الجامع لاحکام القرآن*. ذیل تفسیر آیه).

امام فخررازی با موشکافی و قدرت تحلیل معهودش وجوه بسیاری برای این آیه یاد می‌کند از جمله: «... تردید نیست که قول خداوند *فاستمعواله و انصتوا*، امر الهی است و ظاهر امر، وجوب است و مقتضای آن این است که استماع و سکوت واجب باشد. و صاحب‌نظران در این باره وجوهی و اقوالی دارند. حسن [بصری] و اهل ظاهر گویند ما آیه را عام می‌گیریم، لذا هر جا که کسی قرآن بخواند بر همگان واجب است که گوش دهند و سکوت کنند. بر طبق این قول سکوت و گوش دادن رهگذران و معلمان اطفال [به قرآنی که خوانده می‌شود] واجب است... قرآن معجزهٔ تامّه و کافی در اثبات نبوت است و خداوند تعالی از این معنی [در آیات قبل] چنین تعبیر فرموده است: **هذا بصائر من ربکم و هدی و رحمة لقومٍ یؤمنون**، پس اگر بگوییم مراد از قول خداوند که می‌فرماید «چون قرآن خوانند گوش دهید و در برابر آن خاموش باشید» مربوط به قرائت مأموم در پشت سر امام است، بین این آیه و ماقبل آن به هیچ‌وجه ارتباطی برقرار نمی‌گردد، و نظم آیات گسسته می‌شود. و ترتیب و توالی معنوی به هم می‌خورد و این شایستهٔ کلام الهی نیست. پس لازم می‌آید که مراد از آن چیز دیگری باشد غیر از این، و شرح آن از این قرار است که چون مطرح فرمود که قرآن بصائر و هدی و رحمت است به نحوی که معجزه‌ای دالّ بر صدق دعوی حضرت محمد علیه‌الصلاة والسلام است، و این‌گونه بودنش جز به شرط مخصوص آشکار نمی‌گردد، و آن این است که چون پیامبر علیه‌الصلاة والسلام بر این کافران قرآن می‌خواند گوش دهند و خاموش باشند، تا به فصاحت آن پی برند، و از علوم و معارف فراوانی که در آن هست آگاهی یابند، آنگاه در این صورت است که معجزه بودن آن برایشان آشکار می‌شود و این که معجزه دلالت بر صدق حضرت محمد صلی‌اللّه علیه و آله وسلّم دارد، و قرآن از طلب سایر معجزات برای آنان کفایت می‌کند. و برای آنان صدق سخن خداوند که آن را بصائر و هدی و رحمت می‌شمارد، آشکار می‌گردد. بدین ترتیب ثابت می‌شود که ما چون آیه را بدین وجه حمل کنیم، نظم معهود قرآنی پدیدار می‌گردد و ترتیب و ترتّب نیکو و مفید آن حاصل می‌گردد. ولی اگر آیه را در معنای منع مأموم از قرائت در پشت سر امام بگیریم نظم و ترتیب بر هم می‌خورد و از دست می‌رود. پس معلوم شد که برداشت از آیه به شیوه‌ای که

یادکردیم ارجح است. و چون این نکته روشن شد، معلوم می‌شودکه قول خداوندکه «چون قرآن خوانند به آن گوش بسپارید» خطاب به‌کفار است به هنگامی که پیامبر (ص) بر آنان، در معرض احتجاج به این‌که قرآن معجزه و دلیل صدق نسبت اوست، قرآن می‌خواند...» (← *تفسیر کبیر*، ذیل آیه). نیشابوری هم در تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* چکیده و خلاصهٔ آرا و همین رأی فخررازی را آورده است. شُبّر دو رأی آورده است: ۱. مراد قرائت در نماز است ۲. وجوب استماع قرآن و خاموشی به هنگام خوانده‌شدن آن به نحو مطلق، به رعایت عظمت و احترام قرآن. (← *تفسیر شُبّر*، ذیل آیه).

ملا محسن فیض در لابه‌لای نقل اقوال مختلف می‌نویسد: «و از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده است که چون در نزد تو قرآن خوانده شود، بر تو واجب است که سکوت کنی و گوش فرا دهی» (← *تفسیر صافی*، ذیل آیه). همین حدیث و مشابه لفظی و معنای آن در *بحارالانوار* هم نقل شده است (← *بحارالانوار*، ج ۲۲۱/۹۲ و ۲۲۲؛ نیز← پیشین، ج ۲۳/۸۸).

در تفسیر *برهان* سیدهاشم بحرانی حدیث متفاوت و بسیار مهمی نقل شده است که نظر به اهمیت آن عیناً نقل می‌گردد: «و عن عبداللّه‌بن ابی یعفور عن ابی عبداللّه (ع) قال قلت له الرجل یقرء القرآن و انا فی‌الصلوة، هل یجب علیَّ الاءنصات والاستماع؟ قال نعم، اذا قرء القرآن وجب علیک الانصات و الاستماع» (و عبداللّه بن ابی یعفور از حضرت ابی عبداللّه [= امام جعفر صادق (ع)] روایت کرده است که به ایشان عرض کردم گاه هنگامی که من در نماز هستم کسی قرآن می‌خواند، آیا خاموش ماندن و گوش دادن بر من واجب است؟ فرمود آری، هنگامی که قرآن خوانده می‌شود بر تو واجب است که خاموش باشی و گوش فرا دهی) (← *تفسیر برهان*، ذیل آیه). این حدیث بسیار حساس و مهم است و از تداخل دو امر واحب حکایت می‌کند. وقتی که نمازگزار در حین نماز، ملزم به استماع قرائت قرآن دیگری است، معلوم است که غیرنمازگزار به طریق اولی ملزم به استماع و انصات است. دو حدیث اخیر را شادروان علامه طباطبایی در *المیزان* آورده‌اند، و دربارهٔ معنای آیهٔ مورد بحث چنین گفته‌اند: «و آیه به حسب دلالتش عام است و اگرچه گفته‌اند دربارهٔ نماز جماعت نازل شده است» (← *المیزان*، ذیل آیه).

استاد دکتر وهبة زحیلی در تفسیر *المنیر* که چند سال پیش در انتخاب کتاب سال بین‌المللی جمهوری اسلامی، کتاب ممتاز شمرده شد، بحث مستوفایی دارد و می‌نویسد: «و آیه دلالت بر وجوب استماع و خاموش ماندن هنگام قرائت قرآن دارد، اعم از این‌که تلاوت در نماز باشد یا خارج از آن...» (← *التفسیر المنیر*، ذیل تفسیر آیه).

این بحث ربط و پیوند با این بحث دارد که آیا اصولاً قرائت قرآن بر مسلمانان واجب است؟ فقهای فریقین در این باب بحث‌ها کرده‌اند. بعضی قائل به وجوب عینی و بعضی وجوب کفایی‌اند.

از تأمل در آیات بسیار از جمله: **فاقرؤا ما تیسّر من القرآن** (هرچه مقدور باشد از قرآن بخوانید) (مدّثر، آیهٔ ۲۰ که این عبارت، بار دوم با ضمیر به جای قرآن، دوبار در آن تکرار شده است). و آیات دوم انفال، و ۱۲۴ سورهٔ طه، و ۲۱ سورهٔ انشقاق، و ۲۱ سورهٔ حشر، و ۶۱ سورهٔ یونس، و ۳۰ سورهٔ فرقان، و ۳۷ سورهٔ «ق» و ۲۶ سورهٔ فصلت، و ۵۸ سورهٔ مریم و ۱۰۷ سورهٔ اسراء، و ۷۳ سورهٔ حج و ۸۲ سورهٔ نساء، و ۲۴ سورهٔ محمد و ده‌ها آیهٔ دیگر و از روح کل قرآن وجوب قرائت آن بر می‌آید.

نیز می‌توان استدلال کرد که ۱. قرآن به تواتر فرموده است که برای رهنمود و رحمت نازل شده است. ۲. کسب رهنمود و طلب رحمت و غفران الهی بر مؤمنان واجب است و اصلاً مؤمن با کسب رهنمود و طلب رحمت و مغفرت است که مؤمن می‌شود ۳. تلاوت قرآن / یا قرائت آن، یا استماع تلاوت و قرائت آن (که ماهیتاً یک چیز است) مقدمهٔ واجب است برای تدبر و تذکر و اهتدا و انتباه و به هدایت و رحمت رسیدن ۴. مقدمهٔ واجب، واجب است ۵. پس قرائت قرآن، عقلاً و استدلالاً هم، جز نقلاً که از قرآن بر می‌آید، واجب است.

سخن آخر

حال بیشتر از این وارد این بحث نمی‌شویم که خواندن قرآن واجب است یا مستحب، و اگر واجب است واجب عینی است یا کفایی، و فرض را بر این می‌گذاریم که قرآن مستحب القرائة است. حتی در *صورتی هم که قرآن مستحب القرائة باشد، نظر به آیاتی که نقل یا اشاره شد، واجب الاستماع است*. دو مثال یکی عرفی و دیگری شرعی می‌زنیم تا صدق این مدعا روشن شود. مثال شرعی این است که ما حتی اگر روزهٔ مستحب بگیریم، یا به حج عمره که واجب نیست برویم، واجب است که آداب آن‌ها را از اتیان و ترک به جای آوریم. مثال عرفی این است که شنیدن سرود جمهوری اسلامی مستحب است. اما اگر در مجمعی رسمی این سرود نواخته شود، بلند شدن حاضران در آن مجمع یا مجلس واجب است.

در پایان دفع دخل مقدری لازم است و آن این است که اگر یاد از مجلس افطاریهٔ رئیس محترم و محبوب جمهوری به میان آمد، باعث شبهه نشود که تقصیر یا قصوری متوجه ایشان است.

مجلسیان و حاضران آن مجلس همه عاقل و عالم بودند، و می‌باید که این قدر از آیین مسلمانی و ادب شرعی را رعایت می‌کردند. چنان که در سال گذشته در مجمع افتتاحیهٔ چهاردهمین دورهٔ مسابقات بین‌المللی قرآن حاضر بودم و جناب ریاست جمهور هم حضور داشتند. در آن‌جا هنگامی که قاری اول یا همهٔ قاریان یا حافظان قرآن می‌خواندند، سکوت یعنی انصات و استماع به حد اعلی رعایت می‌شد.

آری آن روز، سخنرانی احساساتی نکردم، تا به جایش، امروز این مقالهٔ مفصل و حوصله‌مندانه را بنویسم، به امید آنکه همهٔ شئون ظاهری و باطنی حرمت مصحف شریف در میان ما، مانند اهل سنت همه‌گیر شود. **بحقّ محمد و آله‌الاطهار**.

مدارا در قرآن

مدارا یعنی نرمش و رفتار و گفتار در معامله با دیگران و تحمل بعضی ناملایمات. مدارا از آن روی فضیلت اخلاقی شمرده می‌شود که دربردارندهٔ سازگاری سازنده و مهرآمیز و انسان‌دوستانه است، و احیاناً ناشی از مهار حدت و شدت رفتار است. به این شرح که مدارا غالباً از انسانی صادر می‌شود که قدرت بر ترک مدارا یا اعمال قدرت یا گاه خشونت هم دارد. اما به الزام اخلاق و قانون و عقل و مهر انسانی (و علل و انگیزه‌های مثبت دیگر) برخود مهار می‌زند و مهربانی می‌ورزد یا مهرآمیز رفتار می‌کند. مدارا شأن انسان قوی و در موضع قوت و قدرت است، و اگر فرد ضعیفی یا فردی که موقتاً در موضع ضعف و ناتوانی است، نرمش و ملایمت نشان دهد، آن واکنش را نمی‌توان مدارا نامید، زیرا چاره‌ای جز آن ندارد.

خشم و خشونت در همهٔ انسان‌ها کم یا بیش وجود دارد. و اگر خویشتن‌داری و کفّ نفس نباشد، جهان انسانی، به سطح حیوانی سقوط خواهدکرد. پس مدارا هم الزام اخلاقی است. و هم مصلحت فردی و اجتماعی. و به همان‌گونه که ابراز خشم و خشونت، خشم و خشونت بیشتری به‌بار می‌آورد، اظهار مدارا و ملایمت و تحمل شداید، به گسترش و افزایش این سجایا می‌انجامد و در نهایت زندگی را زیستنی‌تر می‌سازد.

در همهٔ متون مقدس دینی اعم از وحیانی یا حکمی و اخلاقی و بدون منشأ آسمانی، و در همهٔ متون اخلاقی و عرفانی مدارا ممدوح شمرده شده است.

شاید بتوان مدارا را به پسندیده و ناپسند تقسیم‌کرد. مدارای پسندیده آن است که به اندازه، و بجا و با سنجیدن همهٔ جوانب و پیامدها و به الزام اخلاق و مهر انسانی صورت گیرد. اما مدارای ناپسند، آن است که بی‌هدف و ناشی از نفع‌طلبی و زبونی و تحمل بیمارگونه و غیرلازم و

انگیزه‌های منفی دیگر باشد. مانند این‌که انسان در برابر فحّاشی‌ها و تهمت‌زنی‌ها و بدزبانی‌های فردی هتاک همواره و بیش از حد نرمش و مدارا نشان دهد و از حد تحمل عرفی و جدال احسن و عرف انسانی و اخلاقی خارج گردد. این مدارا از آن جهت ناپسند است که کمک به اثم و عدوان و جسورسازی هتاکان و خود را در معرض بی‌آبرویی‌آوردن است و به قول شاعر: بیدادکشی زبونی آرد / خواری خلل درونی آرد. یا به قول صائب تبریزی: نرمی ز حد مبر که چو دندان مار ریخت / هر طفل نی سوار کند تازیانه‌اش.

و در همین مورد است که قرآن مجید هم اجازه داده است که انسان با جدیت و غیرت از حریم آبرو و اعتبار و آسایش خود دفاع کند. چنان‌که می‌فرماید: **فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم** (پس هر کس که به شما ستم کرد، به همان‌گونه که بر شما ستم می‌کند، بر او «ستم» روا دارید) (بقره، آیهٔ ۱۹۴). یا در جای دیگر می‌فرماید: **و جزاء سیئة سّیئةٌ مثلها** (و جزای هر بدی، بدی‌ای همانند آن است...) (شوری، ۴۰). اما بلافاصله به دنبال همین عبارت می‌افزاید: **فمن عفا و اصلح فأجره علی‌اللّه، انّه لا یحب‌الظالمین** (پس هر کس عفو و نکوکاری / درستکاری کند پاداش او بر خداوند است که ستمکاران را دوست ندارد) (همان آیه).

البته در عرف قرآن کریم «حسنه» با «سیئه» برابر نیست و در این موارد در حالت دفاعی و تدافعی است که برای کاستن از دامنهٔ خشونت، خشونت سنجیده و حساب شده و موقت را تجویز می‌فرماید.

یکی از مهم‌ترین و روان‌شناسانه‌ترین آیات قرآنی در این زمینه، و در توصیه به مدارا آیهٔ سی و چهارم از سورهٔ فصّلت است: **و لاتستوی الحسنة و لاالسّیئة ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوة کأنّه ولی حمیم** (و نیکی و بدی برابر نیست. همواره به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله کن. آن گاه [خواهی دید] کسی که بین تو و او دشمنی‌ای بود، گویی دوستی مهربان است) (فصّلت، ۳۴). در جای دیگر، در سورهٔ رعد، بعضی صفات و کردارهای خردمندان (اولوالالباب) را که حق‌شناس و پایبند به پیمان الهی هستند بر می‌شمارد و می‌فرماید: **والذین صبروا ابتغاء وجه ربهم اقاموالصلوة وانفقوا ممارزقناهم سرّاً و علانیة و یدرئون بالحسنة السّیئة اولئک لهم عقبی الدار** (و کسانی که برای نیل به خشنودی پروردگارشان شکیبایی پیشه کرده‌اند و نماز را برپا داشته‌اند و از هر آنچه روزیشان کرده‌ایم، پنهان و آشکارا می‌بخشند و بدی را با نیکی دفع می‌کنند، اینانند که نیک سرانجامی دارند) (رعد، ۲۲) [نیز ← آیهٔ ۵۴ سورهٔ قصص]. و سعدی با الهام از این آیات است که می‌گوید: بدی را

بدی سهل باشد جزا / اگر مردی احسن الی من اسا.

یک نمونهٔ عالی و پر مثال از مدارای قرآنی، تساهل با پیروان سایر ادیان و حتی بی‌دینان است. چنان‌که در سورهٔ کافرون خطاب به کفار می‌فرماید: **لکم دینکم و لی دین**. یا می‌فرماید: **و لاتقولوالمن القی الیکم السلام لست مؤمناً** (و به کسی که با شما از در تسلیم [و اسلام] وارد شود، مگویید که مؤمن نیستی) (نساء، ۹۴). یا در آیهٔ مشهور به آیةالکرسی می‌فرماید: **لااکراهَ فی‌الدین** (در کار دین اکراه و اجبار روا نیست) (بقره، ۲۵۶). همچنین: **ولوشاءربّک لاَمَن من فی‌الارض کلهم جمیعاً أفانت تُکرهُ الناس حتی یکونوا مؤمنین** (و اگر پروردگارت [به ارادهٔ حتمی] می‌خواست، تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را به اکراه وامی‌داری تا این‌که مؤمن شوند؟) (یونس، ۹۹). همچنین: **ولاتسبّوا الذین یدعون من دون‌اللّه فیسّبوااللّه عدواً بغیرعلم**... (و کسانی را که به جای خداوند می‌پرستند دشنام ندهید. چرا که از سر دشمنی و نادانی خداوند را دشنام می‌دهند...) (انعام، ۱۰۸). در یکی از آیات بسیار مهم قرآنی، از سر مدارا با اهل کتاب، همهٔ اقلام ایمان را که متعدد است (ایمان به خداوند، ایمان به غیب، ایمان به پیامبران، ایمان به کتاب‌های آسمانی، ایمان به فرشتگان و ایمان به قیامت)، به یک مورد که آن هم توحید است تقلیل می‌دهد تا حجت بر منکران تمام شود، و به مدلول «چونکه صد آمد نود هم پیش ماست»، فقط توحید و نفی شرک را برجسته می‌سازد، زیرا غالباً کسی که از در توحید وارد شود و به مبدأ معتقد باشد، در مورد معاد هم انکاری نخواهد داشت و هکذا در مورد سایر اقلام ایمان. آن آیه، آیهٔ ۶۴ سوهٔ آل عمران است: **قل یا اهل‌الکتاب تعالوا الی کلمة سواءٍ بیننا و بینکم ألانعبد الااللّه و لانشرک به شیئاً ولایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون‌اللّه فان تولوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون** (بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و هیچ‌کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی برنگیرد و اگر رویگردان شدند، بگویید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم) (آل عمران، ۶۴).

[نیز ← آیهٔ ۶۲ سورهٔ بقره که رستگاری را نه در انحصار مسلمانان، بلکه همهٔ اهل کتاب از جمله صابئین و درگرو ایمان به مبدأ و معاد و عمل صالح می‌شمارد].

و یکی از درخشان‌ترین آیات قرآنی در توجه به ملایمت و مدارا و نرمش آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ آل عمران است که می‌فرماید: **فبما رحمة من‌اللّه لنت لهم ولو کنت فظاً غلیظ القلب لا نفضّوا من حولک فاعف عنهم و استغفرلهم و شاورهم فی‌الامر**... (و به لطف رحمت الهی با آنان نرم‌خویی

کردی؛ و اگر درشت‌خوی سخت دل بودی بی‌شک از پیرامون تو پراکنده می‌شدند؛ پس از ایشان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و درکار با آنان مشورت کن) (آل عمران، ۱۵۹).

همچنین در آیهٔ دیگرکه از فرستادن موسی و هارون علیهماالسلام، به نزد فرعون و دعوت او به راه حق و توحید و صلح و صفا با بنی اسرائیل سخن می‌گوید، می‌فرماید: **اذهبا الی فرعون انه طغی. فقولا له قولاً لیّنا لعلّه یتذکّر او یخشی** (به سوی فرعون بروید که او سر به طغیان برداشته است و با او سخنی نرم بگویید، باشد که پند گیرد یا خشوع و خشیت یابد) (طه، ۴۳ و ۴۴).

همچنین در بعضی قصص قرآنی، رفتار و گفتار شخصیت‌های قصه سرشار از مدارا و مهر و ملایمت است؛ و در میان آن‌ها داستان حضرت یوسف(ع) برجسته‌تر است. داستان حضرت یوسف(ع) را به نحوی که در سورهٔ یوسف آمده است همه می‌دانیم. یوسف(ع) گناهی جز خوبی باطن و زیبایی مفرط ندارد. برادران ناتنی‌اش از این که او نزد پدرشان محبوب‌تر است، و نیز شاید بر جمال و کمال او رشک می‌برند و همداستان می‌شوند که او را نابود کنند. سپس این رأی شدید را یک درجه تخفیف می‌دهند و او را در بیابان به درون چاهی می‌اندازند. گذار کاروانی بر سر آن چاه می‌افتد و یوسف(ع) را باز می‌یابند و به غلامی می‌گیرند و عزیز مصر او را می‌خرد و به خانهٔ خود می‌برد و در حق او نیکی می‌کند. ولی همسر عزیز دامن صبر از دست می‌دهد و عشق خود را به یوسف(ع) ابراز می‌دارد و از او در خلوت کام می‌خواهد. یوسف(ع) از دام این فتنه می‌گریزد و زلیخا با غرور جریحه‌دارشده‌اش از روی مکر، یوسف(ع) را عاشق خود و دارای نظر بد به خویش وانمود می‌کند و «یوسف(ع) از دامان پاک خود به زندان می‌رود». از سوی دیگر، برادران توطئه‌گر و بداندیش یوسف(ع)، خود را بی‌خبر و بی‌گناه جلوه می‌دهند و ادعا می‌کنند که از یوسف غافل شده‌اند و گرگ او را دریده است و بدین‌سان محنت عظیم و درازآهنگ یعقوب(ع) در فراق نور چشم دلبندش آغاز می‌شود و از شدت حزن و اندوه به راستی نور از چشمش می‌رود. او در دیار و در خانهٔ خود کنعان (در شام) کلبه‌ای به نام بیت‌الحزن یا بیت‌الاحزان ساخته بوده و غالب ساعات روز و شبش را در نوحه‌سرایی بر فوت یا غیبت یوسف(ع) می‌گذراند. سرانجام به شهادت شاهدان و ژرفکاوی عزیز مراتب بی‌گناهی یوسف(ع) آشکار می‌شود، و او را ندیم و امین خاص خود و رئیس خزانه‌داری حکومت خود می‌گرداند. و زلیخا بر اثر فشار وجدان حقیقت را به همسرش باز می‌گوید. از سوی دیگر در کنعان قحطی و خشکسالی پیش می‌آید و برادران یوسف(ع) کراراً برای دریافت کمک جنسی و غله به دیار مصر و نزد عزیز و یوسف(ع) می‌روند، بی‌آنکه یوسف(ع) را بشناسند. اما یوسف(ع) که آنان را

به خوبی می‌شناسد، هر باره و همواره در حق آنان بزرگواری و بذل و بخشش می‌کند. حتی در پایان که پرده از همهٔ رازها می‌افتد و برادران از در عذرخواهی و بخشایش‌طلبی درمی‌آیند، یوسف(ع) حتی ملامتی را نیز در حق آنان روا نمی‌دارد. حاصل آنکه یوسف(ع) هم با زلیخا که آن همه در حقش ظلم‌کرده و برایش پرونده ساخته است، با احترام و بدون کینه و با ملایمت و مدارای تمام رفتار می‌کند و هم با برادران کج‌اندیش و توطئه‌گر خود. و همواره و با همگان جوانمردانه و در کمال مروت و مدارا رفتار می‌کند. حال آنکه حتی از نظر اخلاقی اجازه داشته است که هم از زلیخا و هم از برادران ناجوانمردش انتقام بگیرد. او به احسن وجه نشان می‌دهد که «در عفو لذتیست که در انتقام نیست».

اما چنانکه پیشتر هم اشاره‌کردیم، مدارای مفرط و ستم‌کشانه و خواری طلبانه در عرف قرآن کریم، روا نیست. یک نمونه از این مورد در رفتار یاران و معاصران و معاشران «عامی» و کم‌فرهنگ یا بی‌فرهنگ حضرت رسول(ص) با ایشان است که وقت و بی‌وقت به حجرات او سر می‌زدند و به اصطلاح مزاحم حضور می‌شدند. او را با صدای بلند از بیرون سرا و کاشانه‌هایش صدا می‌زدند و در گفت‌وگو با ایشان یا همسران حضرت(ص)، ادب لازم را رعایت نمی‌کردند. و گاه و بی‌گاه و غالباً بی‌خبر و بی‌وعده و بی‌دعوت، مهمان ناخوانده می‌شدند و ساعت‌ها وقت حضرت رسول(ص) را می‌گرفتند و آسایش او را سلب می‌کردند و خداوند می‌فرماید که پیامبر(ص) از شدت شرم حضور، این جفاها را تحمل می‌کند. لذا با قاطعیت هرچه تمامتر به آنان ادب مصاحبت و آداب معاشرت می‌آموزد. [← سورهٔ حجرات، آیات ۱ تا ۵]. و در آیهٔ بلند پنجاه و سوم سورهٔ احزاب می‌فرماید: (ای مؤمنان وارد حجره‌های پیامبر نشوید، مگر آنکه به شما به صرف طعامی اجازه داده شود، بی‌آنکه [بی‌تابانه] منتظر آماده‌شدنش باشید؛ ولی چون دعوت شدید، وارد شوید، و چون غذا خوردید، پراکنده شوید، و سرگرم سخنگویی نشوید، چرا که این کارتان پیامبر را رنج می‌دهد و او از شما شرم می‌کند [که حقیقت را بگوید] ولی خداوند از گفتن حق شرم نمی‌کند؛ و نیز هنگامی که از همسران او چیزی [کالایی] خواستید، از پشت حجاب و حائلی آن را از ایشان بخواهید، که این کار برای دل‌های شما و دل‌های ایشان پاکیزه‌تر است؛ و شما را نرسد که پیامبر خدا را آزار برسانید؛ و نیز نرسد که هرگز پس از او با همسرانش ازدواج کنید. بی‌گمان این کار از نظر خداوند سهمگین است) (احزاب، ۵۳).

در جای دیگری از قرآن که باز اشاره به گوشه‌ای از سیره و رفتار و شخصیت رسول‌اللّه(ص) دارد، خداوند از نوع دیگری از مدارا و ملایمت و سازگاری مفرط پیامبر خویش سخن می‌گوید و

نشان می‌دهد که حضرت رسول به حق سزاوار عنوان «خُلُق عظیم» [← سورهٔ قلم، آیهٔ ۴] هستند. و آن در آیهٔ ۶۱ سورهٔ توبه است: «و از ایشان کسانی هستند که پیامبر را می‌آزارند و می‌گویند او زودباور است، بگو به سود شماست که زودباور است، که به خداوند و مؤمنان ایمان دارد؛ و رحمت الهی برای کسانی از شماست که ایمان آورده‌اند؛ و کسانی که پیامبر خدا را می‌آزارند، عذاب دردناکی [در پیش] دارند» (توبه، ۶۱)

باز مورد دیگری در سیرت و رفتار حضرت رسول(ص) بوده است که چون مدارا و ملایمت مفرط و باعث سوء استفادهٔ بعضی از تازه مسلمانان غیر راسخ در علم و ایمان بوده، لذا خداوند به لحن نفی و نهی از آن یاد می‌فرماید. و آن در مورد کسانی است که وقت و بی‌وقت و به‌ویژه در هنگام بسیج یاران رسول‌الله برای شرکت در غزوات و جهاد و مأموریت‌های دشوار دیگر حضرت را در رودربایستی قرار داده و با سوء استفاده از نرم‌خویی ذاتی حضرت(ص) از میدان به‌در می‌رفته‌اند و شانه از زیر بار مسئولیت خالی می‌کرده‌اند. اشاره به این مسئله در قرآن کریم مکرر و متعدد است، و از همه بارزتر در آیات ۴۱ تا ۴۶ (و چند آیهٔ بعدی) سورهٔ توبه است: «اگر سود و ثمری زودیاب و سفری سهل و ساده در پیش بود، از تو پیروی می‌کردند، ولی راه پرمشقت بر ایشان گران آمده است، و به خداوند سوگند یاد خواهند کرد که اگر تاب و توان داشتیم، همراه شما رهسپار می‌شدیم؛ خود را هلاک می‌کنند و خداوند می‌داند که دروغ می‌گویند. خداوند از تو درگذرد، چرا پیش از آنکه حال راستگویان بر تو معلوم گردد و دروغ‌گویان را بشناسی، به آنان اجازه دادی؟ کسانی که به خداوند و روز بازپسین ایمان دارند از تو عذر و اجازه نمی‌خواهند که [تن بزنند] از این که به مال و جانشان جهاد کنند، و خداوند از پرهیزگاران آگاه است. همانا کسانی از تو عذر و اجازه می‌خواهند که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و دل‌هایشان مردّد است، و در شک و شبهه‌شان سرگشته‌اند...» (توبه، ۴۲_۴۵).

به شهادت قرآن کریم، خداوند، به هنگام ضرورت، «قهر انقلابی» و قاطعیت و شدت عمل سالم را برای پیروزی نهایی انقلاب اسلام توصیه می‌فرماید. سورهٔ فتح از نظر اشارات تاریخی به آخرین سال‌های حیات رسول‌الله(ص) و اوج‌گیری انقلاب اسلام، و صلح سنجیده و قدرتمندانهٔ حدیبیه (بدون اشاره به نام آن) و سپس پیروزی نهایی مسلمانان و ورود پیروزمندانهٔ آنان (در سپاهی ده هزار نفری) به مکه بدون درگیری با سپاه مخالفان و مشرکان، بسیار حائز اهمیت است. در آخرین آیهٔ همین سوره است که می‌فرماید: «محمد پیامبر الهی است و کسانی که با او هستند بر کافران سخت‌گیر و با خودشان مهربانند...». (فتح، ۲۹) و اگر عکس این بود و مسلمانان به

شیوه‌ای ریاضت‌کشانه و عارفانهٔ افراطی و نامتعارف و حتی ناسالم، با خودشان سخت‌گیر و با دشمنان مهربان بودند، انقلاب اسلام در نطفه خفه می‌شد، و یکی از عظیم‌ترین تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری پدید نمی‌آمد و جاهلیت با مختصری تغییر و تحول ادامه می‌یافت.

همین است که خداوند با هشدار تمام به صریح‌ترین وجهی به رسول‌اللّه (ص) فرمان سخت‌گیری انقلابی می‌دهد: **یا ایّهاالنبی جاهدالکفار و المنافقین واغلظ علیهم و مأواهم جهنم و بئس المصیر** (ای پیامبر باکافران و منافقان جهادکن و با آنان درشتی کن که سرا و سرانجامشان جهنم است و بد جایگاهی است) (توبه، ۷۳؛ تحریم، ۹). همچنین می‌فرماید: «ای مؤمنان با کسانی از کفار که نزدیک شما هستند کارزار کنید و باید که در شما درشتی بینند و بدانید که خداوند با پارسایان است» (توبه، ۱۲۳). و در پایان سورهٔ توبه که از آخرین سوره‌های نازلهٔ قرآن کریم است، در یک کلام حضرت رسول(ص) را چنین معرفی می‌فرماید: «به راستی که پیامبری از میان خودتان به سوی شما آمده است که هر رنج که شما می‌برید، برای او گران می‌آید، و سخت هواخواه شماست و به مؤمنان رئوف و مهربان است» (توبه، ۱۲۸). که به روشنی به دلسوزی و غمخواری و مدارا و مهربانی و رحم و رأفت رسول‌اللّه (ص) اشاره دارد.

آری باتوجه به توصیهٔ توأمان شدت و صلابت در جنب مدارا و مهربانی و ملایمت قرآن کریم است که سعدی می‌سراید:

درشتی و نرمی به هم در به است　　　چو رگزن که جراح و مرهم نِه است

قرآن کریم و علم کلام

طبیعت الهی یا الهیات طبیعی
(در نقد تفسیر جدید از وحی)

در پاسخ مقالات اخیر دکتر سروش

دوست دیرین و برادر دانشمندم استاد دکتر عبدالکریم سروش، دین‌پژوه بزرگ تجددگرا، تفسیری تازه از وحی قرآن و طبعاً ماهیت نبوت پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص) ـ به ویژه در چند مقالهٔ اخیرش که از ۵ سال تا یک ماه پیش نوشته، به‌دست داده است. بیش از پانزده نفر از بزرگان حوزه و دانشگاه بر مقالات ایشان نقد و رد نوشته‌اند. هنوز مقاله‌ای در دفاع از نظر و نظرگاه ایشان ننوشته‌اند، یا من ندیده و نخوانده‌ام.

نثر مقالات ایشان شفاف و شیوا و بدون ابهام است ولی هرچه پیش می‌رود شدیداللحن‌تر می‌شود و همواره همراه با ادب بحث و درس و نفس است.

ایشان در گذشته و حال از میان قرآن‌پژوهان قدیم و جدید مسلمان همْ‌اندیشانی اندک‌شمار شاید جمعاً در حدود ده تن داشته و دارند، از جمله بعضی از معارضه‌کنندگان با فصاحت عظیم و اعجازین قرآن (نظیر ابن مقفع، ابوالعلاء معری، ابن راوندی) و شاه ولی اللّه دهلوی، سرسیداحمدخان هندی، و در عصر جدید نصرحامد ابوزید، محمد ارغون، حسن حنفی از مسلمانان قرآن‌پژوه عرب، و دکتر حبیب‌اللّه پیمان و دکتر محمد مجتهد شبستری از قرآن‌پژوهان امروز ایران.

مقام علمی و قدرت بیان دکتر ابوزید و دکتر عبدالکریم سروش از دیگران بیشتر است. دربارهٔ این دو بزرگوار مقالات و کتاب‌های متعددی به فارسی و عربی و انگلیسی و احتمالاً زبان‌های دیگر در دو دهٔ اخیر نوشته و منتشر شده است.

نخستین مقالهٔ من در پاسخ اجمالی به اینان و این نظرگاه، «پاسخ‌هایی به قرآن‌ستیزان» نام داشت (*اطلاعات*، ۲۸ بهمن ۱۳۸۶). پیداست که عنوان نامناسب و برخورنده بود، و دوست دانشمند دلبندم جناب استاد سروش حق داشت که آزرده‌خاطر شود، و شد و گلایهٔ کوتاه و مؤثری در اولین مقالهٔ جوابیه‌اش به نقد آیت‌اللّه جعفر سبحانی، اشاره‌وار نوشت و شرمنده شدم.

هم‌اینک رسماً از محضر این دوست دانشورگرانمایه ــ با آنکه اسم شریفشان را بالصراحه در آن مقاله نیاورده بودم ــ و دیگر هم‌اندیشانشان عذر می‌خواهم. به قول حافظ: هر کدورت را که بینی چون صفایی رفت رفت. «والعذر عندکرام النّاس مقبول».

□

وقتی اولین مقالهٔ دورهٔ اخیر ایشان، که مصاحبه‌ای ترجمه‌شده به فارسی بود، با عنوان «قرآن، کلام محمد» منتشر شد، از بی‌پروایی عنوان و خواندن متن آن، چه بسا مانند هزاران مسلمان مؤمن به وحیانیت الهی قرآن‌کریم ،آزرده شدم، و مدتها به فکر فرو رفتم.

فرزند ارشدم هاتف وقتی حالت مرا دید گفت: مگر حتماً شما باید پاسخ بدهید؟ بی‌اختیار گفتم نه، خود صاحب قرآن و قرآن پاسخ می‌دهد. گفت: چه‌طور؟ گفتم: نمی‌دانم.

تا آن روز شب شد، به قاعده و قرار هر شب، مصحف شریف را برداشتم که دو صفحه بخوانم. پس از خواندن آیهٔ اول، بی‌اختیار به یاد گفت‌وگوی کوتاه آن روز با فرزندم افتادم، از خاطرم گذشت که آیا ممکن است پاسخی در همان دو صفحه، به آن مقاله بیاید. مرغ آمین در راه بود، گویی دعایم مستجاب شد، که چنین آمد: «بی‌گمان کسانی که در آیات ما کژاندیشی می‌کنند، از ما پوشیده و پنهان نیستند... بی‌گمان کسانی که قرآن را ــ چون برآنان نازل شد ــ انکار می‌کنند [از ما پوشیده و پنهان نیستند]، و آن کتابی است گرامی؛ که در اکنون یا آینده‌اش باطل در آن راه نمی‌یابد؛ فروفرستاده‌ای از سوی [خداوند] فرزانهٔ ستوده است. به تو چیزی گفته نمی‌شود، جز آنچه به پیامبران پیش از تو گفته شده است... و اگر آن را به صورت قرآنی بیگانه و ناشیوا پدید می‌آوردیم، بی‌شک می‌گفتند چرا آیات آن شیوا بیان نشده است، چرا آن بیگانه و ناشیواست، حال آنکه پیامبر عربی [و شیوا] است؟ بگو آن برای مؤمنان رهنمود و شفابخش است و کسانی که ایمان ندارند در گوش‌هایشان سنگینی‌ای هست و آن [قرآن] برایشان مایهٔ سردرگمی است؛ اینانند که از جایی دوردست ندایشان می‌دهند... *بگو اندیشه کنید اگر [قرآن] از سوی خدا باشد، سپس شما منکرش شوید، دیگر چه کسی از کسی که [چنین] ستیزه‌جویی دور و درازی دارد، گمراه‌تر خواهد بود؟* زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم،

تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است؟» (فُصّلت، ۴۰ـ۵۳).

در سراسر قرآن‌کریم آیاتی که این همه ربط و تناسب با موضوع داشته باشد، هست ولی کمتر هست. به فرمودهٔ خود قرآن: **انَّ فی ذلک لآیات للمتوسّمین** (در این امر برای اشارت‌دانان مایه‌های عبرت است. ـ حجر، ۷۵).

گفتنی است که برهانی‌ترین آیه دربارهٔ این‌که قرآن از سوی خداوند [یا اثر طبع و حاصل تقرب پیامبر] است، در میان همین آیات که ترجمهٔ آنها را نقل کردیم آمده است: **قل ارأیتم ان کان من عنداللّه ثمَّ کفرتم به من اضل ممن هو فی شقاق بعید** (فصلت، ۵۲). مشروح‌تر آنکه پاسکال متفکر دینی بزرگ فرانسوی، در کتاب *اندیشه‌ها*یش برهانی در اثبات وجود خداوند دارد که به برهان شرطبندی[1] مشهور است. می‌گوید فرض می‌کنیم ادلهٔ اثبات و نفی در این باب برابر باشد. چه باید کرد؟ انتخاب نکردن هم انتخاب است. سپس این برهان را تدوین می‌کند که عقل‌پسندترین راه این است که از میان چهار شق متصور، جانب گزارهٔ خدا هست را بگیریم. بنده این برهان را شرح کرده‌ام که در کتاب *جهان غیب و غیب جهان* و سپس در کتاب *سیر بی‌سلوک* آورده‌ام. مورّخان فلسفه گفته‌اند پاسکال در طرح و تدوین این برهان از فرهنگ شرق اسلامی الهام گرفته است. بنده در ریشه‌کاوی خود به همین آیه برخورده‌ام که در شرح خود آورده‌ام. نیز به حدیثی از امام صادق (ع) یا امیرالمؤمنین علی (ع)؛ کسانی که خواهان شرح و بسط این مسئله هستند به کتابهای یاد شده مراجعه فرمایند. بعضی از تفسیرهای قرآن، از جمله *تفسیر کبیر* امام فخررازی و *المیزان*، اهمیت این شرطیهٔ قرآنی را بیشتر و بهتر از دیگران دریافته‌اند.

□

آیات بینات بسیاری در قرآن هست که با صراحت بی‌مانندی که ویژهٔ وحی الهی است، بارها شک و شبهات و تردید و تخطئه‌های منکران الهی‌بودن وحی را به بیان می‌آورد و گونه‌گون پاسخ می‌دهد. ان‌شاءاللّه، برای خوانندگان صاحب‌نظر و صبور، به اندازهٔ لازم و کافی ترجمه و گاه نص مقدس این‌گونه آیات را در همین مقاله نقل خواهیم‌کرد.

آنچه اکنون ضرورت دارد بیان نظرگاه و نقل بخشی از اساسی‌ترین بحث‌های استاد سروش است که اگر کسانی تازه وارد این بحث می‌شوند، ابهامی برایشان باقی نماند.

---

1. wager argument

شمه‌ای از آرای دکتر عبدالکریم سروش دربارهٔ پیامبر اسلام (ص) / وحی و قرآن

دکتر سروش آرا و انظار اسلام‌پژوهانهٔ جدیدی دارد. هم دربارهٔ خداوند و ارادهٔ او، هم دربارهٔ نبوت / رسالت حضرت خاتم الانبیاء و هم قرآن کریم و ماهیت و کیفیت و منشأ وحی، هم عوالم اخروی از جمله بهشت و دوزخ و عرش /کرسی و لوح و قلم، که در این میان آنچه بیشتر به شرح بازگفته است دربارهٔ وحی و نبوت است. ایشان برداشت یا تفسیر جدید خود را ابتدا به آرامی و محابا و رعایت بیشتر ادب شرعی و ملاحظهٔ ارتدوکسی (مذهب و معتقدات رسمی و جمعی و اجماعی رسمی) مسلمانی در کتاب *بسط تجربهٔ نبوی* طرح کرده و سپس کمی بی‌پرواتر در مقالات مندرج در نشریهٔ *آفتاب* و سپس در چند مقاله در سایت اینترنتی خود، که از میان مقالات اخیر آنچه تحت عنوان «قرآن، کلام محمد»، و پاسخ اول به مقالهٔ آیت الله جعفر سبحانی، و سپس در پاسخ دوم ایشان با عنوان «طوطی و زنبور» آمده برجسته‌تر و روشن‌تر است. حاصل نظر ــ و نه نظریهٔ ــ ایشان این است که چون مدل اسطوره‌ای و گاه مخالف علم سنت‌گرایان در تفسیر وحی و نبوت و نحوهٔ عملکرد رابطهٔ خداوند با جهان و انسان و شناخت ارادهٔ الهی وافی به مقصود نیست، و چون هرچه در طبیعت است، یا در طبیعت رخ داده، باید تبیین طبیعت‌گرایانهٔ علمی امروزه فهم داشته باشد، باید از نظرگاه قدیم به نظرگاه جدید که ایشان و کمتر از ده تن دیگر از دین‌پژوهان و قرآن‌پژوهان قائل به آن و شارح آنند توجه کنیم. و آن در یک کلمه این است که وحی و نبوت پیامبر اسلام حاصل تقرب عظیم حضرت (ص) با خداوند است. و چنانکه بعضی از حکمای اسلامی هم گفته‌اند پیامبر (ص) صاحب تخیل خلّاق بود، و حاصل احوال و تجارب و انکشافات او در تعامل با فرهنگ زمانه، قرآن را به صورت وحی از درون، بی‌واسطه، حتی بی‌واسطهٔ جبرئیل، تدریجاً پدید آورده است. این خلاصه‌ترین شکل از بیان نظر و نظرگاه ایشان است. لازم است برای شرح بیشتر جملاتی هم به عین عبارت و نقل مستقیم از سومین مقاله (طوطی و زنبور) نقل کنیم: ــ «... هرچه بود جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف و وحی منجر می‌شد...» ــ «...این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حسّاس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت، و محمد کتاب وجود خود را که می‌خواند قرآن می‌شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور و عسل فرآوردهٔ وحی بود. ــ «... همهٔ سخن در این فرشتهٔ وحی است و نوع ارتباطی که با رسول خدا داشت. از حشویه و

حنابله که بگذریم هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوّهٔ خیال ممکن ندانسته‌اند، و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوهٔ خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوهٔ خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد جز این نبود که پیامبر را «اِعداد» کند تا خود به «علم اصیل» برسد، نه این‌که پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانهٔ آن فاصله‌ها دارد...» ـ «... اما فقط صورت بال و پرنده نیست که مخلوق خیال خلّاق پیامبر است. صورت لوح و قلم و عرش و کرسی هم چنین است. آن‌ها هم حقایقی بی‌صورتند که بر پیامبر چنین می‌نمایند. نار و حور و صراط و میزان و... نیز چنینند. این صورت‌ها همه از زندگی و محیط مألوف پیامبر وام شده‌اند و حتی یک صورت ناآشنا در میان آن‌ها نیست.»... ـ «آیا معقول‌تر و طبیعی‌تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه‌کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضع و هم شارع؟ یعنی خداوند فقط «معلم» را فرستاده بود. بقیه همه دائر مدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود...» (نقل از مقالهٔ «طوطی و زنبور»).

در مقدمهٔ پاسخ به این بیانات، که مدام یک دعوی را مصادره‌وار تکرار می‌کند، باید گفت این برداشت‌ها کاملاً التقاطی است. گاهی عرفانی است (در ادعای تقرب)، گاهی فلسفی (در قول به وجود خیال خلّاق) و گاهی روان‌شناختی (در نسبت دادن هنر و حالتی شعرگونه) و باید پرسید چرا عمده و عمود بحث‌های ایشان قرآنی نیست؟ قرآن‌کریم یا چنان‌که اجماع قدیم و جدید خاصه و عامهٔ مسلمانان می‌گوید کلام الهی است، یا چنان‌که ادعای دکتر سروش و چندتن دیگر هست العیاذ باللّه کلام حضرت محمد (ص) است. ایشان که قائل به مورد دوم است باید همواره از قرآن برای شرح مقاصد خود شاهد بیاورد، نه این‌که به کلی از این منبع مهم غافل باشد و اسطورهٔ ادعایی را با اسطوره‌های متعدد فلسفی و عرفانی رد کند.

۱. ایشان از آن روی به آیات قرآنی استناد نمی‌کند که می‌داند ده‌ها آیه حضرت رسول را از وحی و مصدر آن جدا شمرده، و منبع و مصدر آن را الهی دانسته است. از سوی دیگر پیداست که خود را مواجه با این محذور و متناقض‌نما (پارادوکس) دیده است که او می‌گوید «قرآن، کلام محمد» است، اما خود قرآن به انواع بیان‌ها خود را کلام الهی می‌شمارد. آری به قول مولانا معنی قرآن ز قرآن پرس و بس / وز کسی کاتش زده است اندر هوس. در مناظره‌ای که ۵ـ۶ سال پیش با

ایشان در همین مسئله داشتم پرسیدم این‌که مولانا می‌گوید [کرده‌ای تأویل حرف بکر را / خویش را تأویل کن نه ذکر را، یعنی چه؟ و ایشان که به درستی عمق کلام سرزنشگر و هشداردهندهٔ مولانا را دریافته بود، عمیقاً سکوت کرد.

دکتر سروش عرش و کرسی و لوح و قلم و صراط و میزان و بهشت و دوزخ و فرشته را نیز فرآورده‌ها و بازساخته‌ها و بازتافته‌های خیال خلّاق حضرت محمد (ص) می‌شمارد، که این سخنان در غرابت و خرق اجماع دست کم از سخنانش دربارهٔ قرآن ندارد. دربارهٔ معنا یا تأویل عرش که ۲۱ بار در قرآن آمده و از استوا یعنی استیلای خداوند بر آن سخن رفته، ده‌ها قول از مفسران آمده ولی چنین سخنی که عرش فقط نمود و نمادی است که تکیه بر خیال یا تخیل خلّاق حضرت (ص) دارد، نیامده. یا دربارهٔ کرسی در آیةالکرسی آمده است که گسترهٔ آن همچند آسمان‌ها و زمین است. مسلمانان به این موجودات غیبی، اعتقاد بلاکیف (بی‌چون و بی‌چگونه) دارند. یعنی به گفتهٔ قرآن به وجود آن‌ها ایمان دارند، ولی ماهیت آن را نمی‌دانند. چنان‌که استاد سروش هم نمی‌دانند. بسیاری از مفسران هم استوای خداوند بر عرش را تعبیه و استعاره‌ای از تحقق کمال سلطه و سلطنت الهی دانسته‌اند، که شاید پذیرفتنی باشد. یا اغلب مفسران معتزله و شیعه (علاوه بر باطنیه) کرسی را استعاره از علم الهی می‌دانند. وحی هم تحلیل‌ناپذیر است. و این سخن معنایش این است که نمی‌توان هر تفسیری از آن به‌دست داد. **ان هو اِلّا وحیٌ یُوحیٰ. علّمه شدید القویٰ...** (آن جز وحیی نیست که به او فرستاده می‌شود. آن [فرشتهٔ] نیرومند او را آموخته است. برومندی که سپس [در برابر او] در ایستاد. و او در افق بالا بود. سپس نزدیک شد و فرود آمد. تاکه فاصلهٔ [آن‌ها به قدر] دو کمان شد یا کمتر. آن‌گاه به بندهٔ او آنچه باید وحی کند، وحی کرد. دل او در آنچه دید ناراستی نکرد. آیا شما با او دربارهٔ آنچه دیده است، مجادله می‌کنید؟ و به راستی که بار دیگر هم او [جبرئیل] را دیده بود. در نزدیکی سدرةالمنتهی؛ که جنةالمأویٰ هم نزدیک آن است... به راستی که نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید... (نجم، ۳ـ۱۸).

۲. فرض می‌کنیم، و کمابیش هم واقعیت تاریخی داشته است، اگر از حضرت رسول (ص) می‌پرسیدند قرآن کلام شماست یا کلام خداوند؟ چه پاسخی می‌دادند؟ بی‌شبهه می‌فرمودند حاش للّه که کلام من باشد. سراپا وحی الهی است. و در قرآن مشابه این آمده است: «و چون آیات ما به روشنی و شیوایی بر آنان خوانده شود، ناامیدواران به لقائمان [به پیامبر] می‌گویند قرآنی غیر از این بیاور؛ یا این را تغییر ده؛ بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود تغییر دهم؛ جز از

وحیی که به من می‌شود، [از چیزی] پیروی نمی‌کنم؛ من اگر از پروردگارم نافرمانی کنم، از عذاب روز سهمگین می‌ترسم» (یونس، ۱۵). «بگو [و بپرس] شهادت چه کسی برتر است، بگو خدا که بین ما و شما گواه است، و این قرآن بر من وحی شده است که بدان شما را و هرکس را که [این پیام] به او برسد، هشدار دهم...» (انعام، ۱۹). همچنین: «و نشاید که این قرآن برساخته [و] از سوی کسی غیر از خداوند باشد...» (یونس، ۳۷)؛ «و تو قرآن را از پیشگاه فرزانه‌ای دانا فرا می‌گیری» (نمل، ۶)؛ و این آیه که گویی درست پاسخ پرسش ماست: «و چون برای آنان آیه‌ای نیاوردی گویند چرا از خود بر نمی‌سازی؟ بگو فقط از آنچه از سوی پروردگارم به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم. این روشنگری‌هایی از سوی پروردگارتان و رهنمود و رحمتی برای اهل ایمان است» (اعراف، ۲۰۳). همچنین: «آیا تعجب کرده‌اید که از سوی پروردگارتان پندی بر مردی از قوم خودتان برای شما نازل شده باشد تا شما را هشدار دهد و پروا و پرهیز پیشه کنید تا مشمول رحمت او شوید» (اعراف، ۶۳). و این آیهٔ شگفت‌آور: «و کیست ستمکارتر از کسی که بر خداوند دروغ بندد، یا بگوید بر من وحی شده است و چیزی بر او وحی نشده باشد، و کسی که گوید به زودی نظیر آنچه خداوند نازل کرده است، نازل می‌کنم...» (انعام، ۹۳)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خداوند و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاده است و کتابی که از پیش نازل کرده است، ایمان بیاورید، و هرکس به خداوند و فرشتگانش و پیامبرانش و روز بازپسین انکار بورزد، به گمراهی دور و درازی افتاده است» (نساء، ۱۳۶). ملاحظه می‌شود که در این آیه ایمان به فرشتگان حتی مقدم بر پیامبران و مستقلاً یاد شده، و عنایت داشته باشند که فرشتگان از نظر قرآن و اسلام و نیز یهودیت و مسیحیت، موجودات مجرد مینوی با هویت مستقلند و آن را فرآورد خیال خلاق و هنری پیامبران نشمارند. بحث دربارهٔ جبرئیل و فرشتگان را در طی این مقاله خواهیم آورد.

به این آیات نیز توجه فرمایید: «و اگر کتابی نوشته بر کاغذ بر تو نازل می‌کردیم و [آنان] با دستان خویش آن را لمس می‌کردند، باز هم منکران می‌گفتند این جز جادوی آشکاری نیست» (انعام، ۷)؛ «و چون کسانی را دیدی که در آیات ما کندوکاو می‌کنند، از آنان روی بگردان، تا به سخنی جز آن بپردازند...» (انعام، ۶۸).

۳. آری حدیث وحی ــ به صورت آیات / کتاب ــ به حضرت رسول (ص) در قرآن به انواع تعابیر آمده، این‌جا سؤال مهمی پیش می‌آید. اگر وحی چیزی مانند شعر برای شاعران، در درون دل = [قوای درّاکهٔ] پیامبر (ص)، و فرآورد طبع هنرمند یا خیال خلّاق ایشان بوده، آیا خود

حضرت می‌دانسته و به خداوند نسبت می‌داده، یا نمی‌دانسته و نسبت می‌داده؟ در صورت اول ایشان العیاذ باللّه اولین افترازننده به خداوند بوده، و در صورت دوم در عین ناآگاهی و جهل از این عمل ناروای خود به سر می‌برده که هر دو صورت و حالت از مقام شامخ قدسی حضرت، صلوات اللّه علیه و آله، دور بوده است. به این آیه با همین دید تازه توجه فرمایید: «و بسا نزدیک بود که تو را از آنچه بر تو وحی کردیم غافل کنند تا چیزی از آن را بر ما بندی و آن‌گاه تو را دوست گیرند؛ و اگر گامت را استوار نداشته بودیم، چه بسا نزدیک بود که اندک گرایشی به آنان بیابی. در آن صورت دو چندان [عذاب] در زندگی دنیا و دو چندان پس از مرگ به تو می چشاندیم؛ آن‌گاه برای خود در برابر ما یاوری نمی‌یافتی» (اسراء، ۷۳ـ۷۵). نیز این آیه که کمال اهمیت را از نظر موضوع مورد بحث دارد: «مبادا از بیم آنکه بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی‌شود، یا فرشته‌ای همراه او نیامده است، برخی از آنچه بر تو وحی شده است، فروگذاری و دل تنگ داری؛ تو فقط هشداردهنده‌ای و خداست که کارساز هر چیزی است. یا می‌گویند آن [قرآن] را بر ساخته است؛ بگو اگر راست می‌گویید ده سورهٔ برساخته همانند آن بیاورید. آن‌گاه اگر از عهدهٔ پاسخ بر نیامدند بدانید که آن به علم الهی نازل شده است...» (هود، ۱۲ـ۱۴). این‌همه تأکید و تکرار بی‌حکمت نیست. بی‌شک در گذشته در همان صدر اول و اوان نزول وحی کسانی شک و شبهه در میان می‌آوردند. از جمله می‌گفتند: «این [قرآن] جز افترایی نیست که آن را برساخته است و گروهی دیگر بر آن یاریش داده‌اند؛ به راستی که ستم و بهتانی در میان آوردند. و گفتند افسانه‌های پیشینیان است که برای خود نسخه برداشته است، و آن بامداد و شامگاه بر او خوانده می‌شود. بگو آن را کسی نازل کرده است که نهانی‌های آسمان و زمین را می‌داند؛ او آمرزگار مهربان است» (فرقان، ۵ و ۶)؛ «و چون آیه‌ای را به جای آیهٔ دیگر آوریم ــ و خداوند به آنچه نازل کرده است آگاه‌تر است ــ گویند تو فقط افترا زنی: چنین نیست بلکه بیشترینه‌شان در نمی‌یابند. بگو آن را روح‌القدس [جبرئیل] به راستی و درستی از سوی پروردگارت نازل کرده است، تا مؤمنان را ثابت قدم بدارد و برای مسلمانان رهنمود و بشارتی باشد. و به خوبی می‌دانیم که ایشان می‌گویند همانا بشری او را آموزش می‌دهد [حاشا؛ چراکه] زبان کسی که اینان کژاندیشانه ادعا می‌کنند [گنگ و] بیگانه است و این زبان [زبان قرآن] عربی [شیوا و] روشن است.» (نحل، ۱۰۱ـ۱۰۳)؛ «و امید نداشتی که کتاب آسمانی بر تو فرود آید، [این نبود] مگر رحمتی از جانب پروردگارت...» (قَصص، ۸۶)؛ «و پیش از آن [وحی و نبوت] نه کتابی می‌خواندی و نه به‌دست خود [مکتوبی] می‌نوشتی، چه در آن صورت، باطل‌اندیشان شک و شبهه به میان می‌آوردند». (عنکبوت، ۴۸)؛

«و گویند چرا بر او معجزاتی از سوی پروردگارش نازل نمی‌شود، بگو معجزات فقط در اختیار خداوند است؛ و من فقط هشداردهنده‌ای آشکارم. آیا برای ایشان کافی نیست که ما بر تو کتاب آسمانی را فرو فرستاده‌ایم که بر آنان خوانده می‌شود؛ بی‌گمان در این امر رحمت و پندآموزی برای اهل ایمان است.» (عنکبوت، ۵۰ـ۵۱)؛ «الف.لام.میم. این کتابی است فرو فرستاده از سوی پروردگار جهان، که در آن شک نیست. یا گویند که آن را برساخته است، نه بلکه حق است و از سوی پروردگار توست تا قومی را که [پیامبر] هشداردهنده‌ای پیش از تو به سراغشان نیامده بود، بیم دهی، باشد که به راه آیند.» (سجده، ۱ـ۳)؛ و آنچه از کتاب آسمانی به تو وحی کرده‌ایم، حق است و همخوان با آنچه [از کتب آسمانی که] پیشاپیش اوست، بی‌گمان خداوند به [احوال] بندگانش آگاه بیناست» (فاطر، ۳۱)؛ «و بدین‌سان [پیام و کتاب] روح‌بخشی از امر خویش به تو وحی کردیم و تو پیشتر نمی‌دانستی کتاب چیست و ایمان چیست؟ ولی آن را، همچون نوری گرداندیم که هرکس را از بندگان خویش که بخواهیم با آن هدایت می‌کنیم؛ و بی‌گمان تو به راهی راست هدایت می‌کنی.» (شوریٰ، ۵۲)؛ «حا.میم. سوگند به کتاب روشنگر. ما آن را به هیئت قرآنی عربی پدید آوردیم، باشد که تعقل کنید. و آن حکمت‌آمیز و بلندمرتبه است و در ام‌الکتاب در نزد ماست. آیا به خاطر آنکه شما قومی گزافکار هستید، پند [قرآن] را از شما باز داریم؟» (زخرف، ۱ـ۵)؛ «و گفتند چرا این قرآن بر مردی بزرگ از آن دو شهر [مکه و طائف] فرود نیامده است؟ آیا ایشان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند [نه بلکه] ما زیستمایه‌شان را [هم] در زندگانی دنیا در میان آنان تقسیم می‌کنیم...» (زخرف، ۴۱ـ۴۲).

ملاحظه می‌شود که حضرت حق، به روشنی شک و شبهه‌ها و بهتان‌ها و رفتار و گفتار دلشکن منکران وحی قرآنی و قرآن وحیانی را طرح می‌کند و به بسیاری از آن‌ها پاسخ می‌دهد و حضرت پیامبر (ص) را به انواع سخن‌ها دلگرم می‌دارد که این وحی حق است و از جانب پروردگار توست، و پیامبران پیشین هم با تکذیب و انکار نامؤمنان امتشان مواجه بوده‌اند. و او را به پیروی از وحی و صبر در راه اقامهٔ دین حق و حکم خدا دعوت می‌فرماید (یونس، ۱۰۹) صبری مانند پیامبران نستوه پیشین (احقاف، ۳۵)، صبری جمیل (معارج، ۵) و می‌فرماید: «... و در [بازخوانی و املای] قرآن پیش از به پایان رسیدن وحی آن شتاب مکن...» (طه، ۱۱۴)؛ «زبانت را به [بازخوانی وحی] مجنبان که درکار آن شتاب کنی. گردآوری و بازخوانی آن برعهدهٔ ماست. و چون آن را بازخوانیم، از بازخوانی‌اش پیروی کن. سپس شرح و بیان آن برعهدهٔ ماست» (قیامت، ۱۶ـ۱۹). قبل یا بعد از آن نیز فرموده است: «همانا ما قرآن را نازل کرده‌ایم و ما خود

نگهبان آنیم» (حجر، ۹). و این چند آیه به تمام معنا نشان می‌دهد که وحی پدیده‌ای الهی است؛ و مهبط وحی (حضرت رسول (ص)) فقط فراگیرندهٔ آن است: «و اگر بخواهیم آنچه را به تو وحی کرده‌ایم، از میان می‌بریم؛ آن‌گاه در آن برای خویش در برابر ما نگهبانی نمی‌یابی» (اسراء، ۸۶)؛ «پس به آنچه می‌بینید سوگند می‌خورم. و به آنچه نمی‌بینید؛ که آن [قرآن] سخن فرستادهٔ گرامی است؛ و سخن هیچ شاعری نیست، چه اندک ایمان می‌آورید؛ و سخن هیچ کاهنی نیست، چه اندک پند می‌گیرید؛ و فرو فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیان است. و اگر بر ما سخنانی می‌بست، دست راستش را می‌گرفتیم، سپس شاهرگش را قطع می‌کردیم؛ و هیچ‌یک از شما مدافع او نبود. و آن پندآموزی برای پرهیزکاران است. و ما به یقین می‌دانیم که از میان شما تکذیب‌کنندگانی هستند؛ و آن [پیام] مایهٔ حسرتی بر منکران است؛ و آن حق‌الیقین است...» (حاقه، ۳۸ـ۵۱). آیا می‌توان تحت تأثیر صدق و صلابت این آیات قرار نگرفت، و قرآن حکیم را اثر طبع و خیال مردی ناخوانا و نانویسا دانست؟ به چه علت و دلیل و با چه جرئت و چرا و چگونه پیامبر عظیم‌الشأن اسلام که مثل اعلای صداقت و امانت بود می‌تواند ـ دانسته یا نادانسته ـ کلام خود را به خداوند، یا کلام خداوند را به خود نسبت دهد.

آیا واقعاً بین آیات بینات قرآن، و احادیث نبوی فرقی نیست؟ این‌که دکتر سروش از میان بیش از ۶۲۰۰ آیه، آیهٔ «تبت یدا ابی لهب» را پیش می‌کشد و می‌گوید پیامبر (ص) احادیثی برتر از این کلمه داشته مغلطه است. همهٔ بزرگان قرآن‌شناس و قرآن‌پژوه این واقعیت را پذیرفته‌اند که قرآن‌کریم غثّ و سمین یا به تعبیر ایشان «فراز و فرود» دارد. در آفرینش الهی ـ کتاب تکوین ـ هم غث و سمین هست. غزالی و سیوطی (صاحب *اتقان* در علوم قرآن) از میان صدها تن دیگر قائل به این واقعیت هستند. شعری هست معروف که به انوری یا به میرسیدشریف جرجانی هم نسبت داده‌اند، مهم معنای آن است که قبول عام و تام پیداکرده است: در بیان و در معانی کی بود یکسان سخن/گرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی؛ در کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است/کی بود تبت یدا مانند یا ارض ابلعی. آری مجموعهٔ قرآن‌کریم، از مجموعهٔ احادیث نبوی و علوی، هم بسی فراتر است و هم سبک و لحنی فرا ـ بشری دارد. قرآن برای فهم همگان نازل شده است. وگرنه حجّیت ظواهر قرآن و نیز اتمام حجت پیامبر به مدد قرآن، تمام و درست نمی‌شد. قرآن برای **امراء الکلام** نازل نشده، اما **امراء الکلام** همچون جاحظ و حافظ و سعدی و اصمعی و ابوالعلاء و ابوتمام، و متنبی و هزاران دیگر از شهسواران میدان فصاحت و بلاغت در برابر آن خشوع قلبی دارند.

دیگر آنکه آنچه نقل کردیم، مانند ۶۰۰۰ آیهٔ دیگر در قرآن کریم ، از محکمات است، نه از متشابهات؛ و چون از محکمات است قابل تأویل نیست. و این لغزشگاه بعضی محققان دیگر هم هست که لابشرط هرچه را خواستند از قرآن، بی‌آنکه از «راسخان در علم» شده باشند، بین محکمات و متشابهات فرق نگذاشته به شیوهٔ تفسیر به رأی آن را تأویل می‌کنند.

البته خود قرآن کریم در آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران، هم آیات را به دو دستهٔ محکمات ــ که اساس کتابند ــ و متشابهات تقسیم کرده و هم خداوند و هم راسخان در علم را دانا و توانای تأویل متشابهات شمرده است. اما همان‌جا فرموده که کژدلان فتنه‌جویانه در پی تأویل قرآن هستند. آری بسیاری آیات در قرآن‌کریم هست که واجب‌التأویل است. بسیاری هم جایزالتأویل. اما در حدود ۶۰۰۰ آیه از بیش از ۶۲۰۰ آیهٔ قرآن محکم و محکمات هستند و بدنهٔ اصلی قرآن را تشکیل می‌دهند. همهٔ علمای دین، به ویژه قرآن‌پژوهان اتفاق نظر دارند که محکمات را نباید و نشاید تأویل کرد. بخش عمده‌ای هم از قرآن کریم، آیات‌الاحکام است که عمدتاً از محکمات و به همین دلیل **ممنوع التأویل** است. اما در عمل همهٔ طوایف و مذاهب اسلامی بر وفق آرا یا اهوای خود، بی‌محابا قرآن را، حتی محکمات را تأویل کرده‌اند. از جمله ابن‌عربی و پیروانش و باطنیه و بسیاری از معتزله و نیز شیعهٔ خودمان.

حالا باید پرسید و بررسید این کار یعنی تفسیر دکتر سروش از مقولهٔ تأویل و تفسیر معهود در جهان اسلام است؟ پاسخ منفی است. ما اساساً تأویل را ــ هرجا که لازم افتد، و با احراز شرایطش ــ روا می‌دانیم اما تأویلِ اساس را نه. تأویل ایشان درون قرآنی، یا حتی درون دینی (اسلامی) نیست، بلکه برون‌قرآنی است. زیرا خود وحی را ــ نه آنچه وحیانی است ــ زیر سؤال و تأویل غیرلازم و غیرجایز برده است.

دکتر سروش در همان مناظرهٔ دوستانه که با هم داشتیم در آغاز بحث و در اعلام موضع خود گفت «من کل ما جاء به النبی را قبول دارم.» حال جای این پرسش هست که آیا این تفسیر خلاف سنت ایشان، با قبول ما جاء به النبی وفق دارد؟ به نظر بنده نه فقط وفق ندارد، که اختلاف ۱۸۰ درجه‌ای دارد. یا حرف دیگر ایشان که می‌گوید اگر حضرت رسول (ص) بیشتر عمر می‌کرد، حجم یا قطر قرآن افزوده‌تر می‌شد؛ این فقط برابر شماری قرآن، با خاطره‌نویسی یا روزانه‌نویسی است. تازه مطابق با منطق هم نیست، زیرا احتمال بسیار داشت که حضرت ختمی مرتبت (ص) بیش از صد سال عمر کنند، اما قرآن همین اندازه باشد که هست. باز در همان مناظره گفتند من دین عوام را قبول ندارم. بنده از قول ایان باربور (صاحب کتاب *علم و دین*) گفتم: نه دین یک نفره

داریم، نه فیزیک (و توسعاً علم) یک نفره. و بهتر از آن از قرآنکریم به این سخن ایشان پاسخ دادم: **و اذا قیل لهم آمنوا کما آمَنَ الناس، قالو أنؤمن کما آمَنَ السفهاء...** که در اوایل سورهٔ بقره آمده است.

دیگر آنکه در میان احادیث نبوی آمده است که **علیکم بالسواد الاعظم**، یا: **لن تجتمع امتی علی الخطأ** و نیز آمده است که به قرقگاه‌های الهی نزدیک نشوید. نیز آمده است که در ذات الهی تفکر نکنید. با آنکه تفکر یک ساعته را برتر از عبادت [عادت‌گونهٔ] هفتاد ساله شمرده است. اما نوآوری در اسلام و اسلام‌پژوهی گذرگاه لغزنده‌ای است؛ و هرچه هست به این شکل و شیوه نیست که کیان آن را دگرگون کنیم. نوآوری برای دانشمند بلند مرتبه‌ای چون استاد سروش در این است که تفسیر تازه‌ای را که به صورت شفاهی و با ضبط در نوار کاست آغازکرده، با صبر و حوصله به پیش یا به پایان ببرد. یا از آن‌جا که بی‌شبهه بزرگ‌ترین مولوی‌شناس امروز ایران و جهان است و سابقهٔ هزاران ساعت تدریس مثنوی داردکه شرح نزدیک به نصف مثنوی را هم به صورت شفاهی ابتدا در نوار کاست سپس در لوح فشردهٔ الکترونیکی بیان داشته کامل کند و به صورت کتاب [مانند تصحیح *لب‌لباب* که اخیراً منتشرکرده] عرضه بداردکه فایده‌اش عام و تام خواهد بود. حال به ساقهٔ اصلی بحث باز می‌گردیم.

تعارض احتمالی قرآن با علم

تعارض احتمالی علم و دین ظاهراً از معرکه‌ها و شاید به اعتقاد بعضی حتی از مهلکه‌های دین‌پژوهی است. اما از قدیم‌الایام متکلمان حوزهٔ هر دینی و در عصر جدید فیلسوفان دین در مقام چاره‌اندیشی و رفع تعارض برآمده‌اند، و در مجموع این کوشش‌ها کارساز می‌نماید، و البته همهٔ صاحب‌نظران این عرصه، از جمله خود استاد سروش هم باید نظر یا نظریه‌هایی برای آن نوبه‌نو بیندیشند و همانند رفتار خود علم، آن را روندی درازآهنگ بدانند که مجموع آرا و اندیشه‌ها امروز یا فردای نزدیک یا دور می‌تواند به رفع این تعارض بینجامد. شرط اول قدم آن است که علم را همه‌دان و همه توان نینگاریم، چنانکه واقعاً هم نیست. اعتماد و اعتقاد افراطی به علم یعنی سیانتیسم[1] در قرون پیشتر شایع‌تر بود؛ اما امروزه با تأسیس رشته‌های فلسفهٔ علم و علمِ علم (علم‌شناسی) دست‌کم می‌دانیم که علم در حوزهٔ خاصی، همواره موقت و به صورت قابل اصلاح و قابل تصحیح نظر می‌دهد. آزمون و خطا هنوز و همیشه با علم است و نیز اسطورهٔ

1. scientism

استقرا که اتقان نهایی ندارد و حتی قیاس که در اغلب موارد همان استقرای معکوس است.

الف) تازه اگر شبهه را قوی بگیریم و علم را دستگاه معرفتی و معرفت‌بخش بی‌خدشه بدانیم، باز به این‌جا می‌رسیم که گیریم هرچه علمی است، قطعی (/یقینی) است. اما چه بسیار قطعیات و یقینیات هست که علمی نیست.

امروزه (قرن بیستم و اوایل قرن بیست‌ویکم) علم دیگر از حوزهٔ خود و مسائل و مشکلات خود خروج نمی‌کند. در رأس علوم منطق و ریاضیات هست که اتقان آن‌ها از صوری بودن و همان‌گویانه بودن آن‌هاست. سپس یک پله کمتر قطعی، علوم طبیعی هست، همین‌طور فنونی چون پزشکی که باز هم کمتر قطعی است، سپس به علوم اجتماعی می‌رسیم که باز هم کمتر قطعی است، و پس از آن به علوم انسانی می‌رسیم که در واقع معارف است. نظر پیش‌نهادهٔ بنده ــ که مانند اغلب نظرها غیرقطعی و غیرنهایی است ــ این است که ما چند حوزهٔ معرفتی مستقل و خودمختار داریم: فلسفه، علم، اخلاق، دین، عرفان، و سرانجام هنر. این‌ها که فلسفهٔ مضاف خاص خود را هم پدید آورده‌اند (فلسفهٔ فلسفه، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ دین و بقیه) هر یک در حوزهٔ خود دادگاه صالحه برای رسیدگی به مسائل خود هستند. به این معنی که علم (کدام علم؟ مجموعهٔ علوم، یا «فلسفهٔ علمی»؟) نمی‌تواند هنر یعنی یک غزل یا یک قطعه موسیقی یا یک تابلو یا یک داستان و غیره را رد یا قبول کند. حرف‌های هنری یک هنرمند، ارزش علمی ندارد، مگر دانشمندان بپذیرند. به همین ترتیب حرف‌های فلسفی یک دانشمند هم درباره و در زمینهٔ فلسفه وقتی ارزش فلسفی دارد که جامعه یا لااقل یک مکتب عمدهٔ فلسفی آن را بپذیرند.

این تنقیح مناط، تا حدودی مشکل‌گشاست. یک مثال روشنگر دیگر می‌زنیم. اگر علم (یا سخنگویانش که معلوم نیست چه کسانی هستند) در مورد وجود خداوند از نفی و اثبات حرفی بزنند، چنان‌که لااقل در قرون پیش که حوزهٔ دقیق علم روشن نبود، می‌زدند، از نظر جامعهٔ مؤمنان فرق عمده‌ای نمی‌کند. فی‌المثل اگر علم کیهان‌شناسی به این نتیجه برسد که کیهان خودبه‌خود به صورت خودآفرین یا با علت درونی، یا براثر صدفه (تصادف/ اتفاق) یا بی‌علت پدید آمده، فیلسوفان با رهیافت خود این حرف‌ها یا حکم‌ها را نامعقول و لذا ناممکن ارزیابی می‌کنند، و اگر شبهه را قوی بگیریم و بگوییم علم یا فلسفه این قضیه راکه خداوند وجود دارد، به نحو علمی یا فلسفی رد کند، حتی همهٔ دانشمندان منفرد و فیلسوفان هم آن را نمی‌پذیرند، تا چه رسد به جامعهٔ مؤمنان. زیرا قاطبهٔ مؤمنان از طریق علم یا فلسفه به وجود خداوند ایمان نیاورده‌اند، تا از احکام یا حتی استدلال‌هایی آن‌گونه، از ایمان خود دست بردارند. و هکذا در سایر حوزه‌ها.

ب) پیش نهادهٔ دیگرم این است که خداوند دانا و توانایی مطلق برای آنکه جاودانگی را در کتابی کوچک یعنی قرآن بگنجاند، قطاع و قبضه‌ای از فرهنگ زمانه (اوایل قرن هفتم میلادی / محیط عربستان) را برمی‌گیرد. در این برگرفته زبان، عادات زبانی، اعتقادات حنفا، بخشی از فرهنگ یا شبه فرهنگ عصر جاهلیت با رسوم آن و ده‌ها چیز دیگر وجود دارد. که بعضی از احکام و رسوم آن مانند حج را امضا (تأیید) می‌فرماید، بعضی مانند ایلاء و ظهار و لعان و طلاق بی‌حد و حساب را اصلاح می‌کند، و بعضی مانند زنده به‌گور ساختن دختران و ربا و ریا و زنا را بالمره رد می‌کند. زیرا خداوند زبان خاصی ندارد. بلکه متکلم یا ایجادکنندهٔ تکلم در هر چیز و کس است. فی‌المثل با حضرت ابراهیم (ع) با وحی به زبان آرامی، با حضرت موسی (ع) به عبرانی، با حضرت عیسی (ع) به سریانی و با پیامبر ما به عربی سخن گفته است. در مورد موسی(ع) خداوند او را به کوه طور دعوت کرد و سپس بر بوتهٔ مشتعل تجلی کرد: «و چون به نزدیک آن [آتش] آمد، ازکرانهٔ وادی ایمن، در جایگاه متبرک از درخت ندا داده شد که ای موسی من خداوندم، پروردگار جهانیان» (قَصص، ۳۰). وقتی که خداوند با شیء (شجرهٔ طور) سخن گفته باشد، چگونه بعید است و استاد سروش استبعاد می‌کنند که با شخص / آن هم شخصیت والا و مقربی چون حضرت ختمی مرتبت، سخن به وحی خود گفته باشد. و در قرآن آمده است که: «خداوند بهتر می‌داند که رسالت خویش را درکجا [و بر چه کسی] قرار دهد...» (انعام، ۱۲۴). همچنین شهرهٔ آفاق است که حضرت موسی(ع) را از آن جهت «کلیم اللّه» خوانده‌اند که خداوند با او باکلام خویش سخن گفت و همکلام شد: «و خداوند با موسی [بی‌میانجی] سخن گفت... آری خداوند به [صحت] آنچه بر تو نازل‌کرده است، شهادت می‌دهد، آن را به علم خویش نازل‌کرده است و فرشتگان نیز شهادت می‌دهند و خداوند گواهی را کافی است» (نساء، ۱۶۴ـ۱۶۶).

آقای دکتر سروش کوشیده‌اند وحی قرآنی را بی‌میانجی و با حذف جبرئیل (روح‌القدس) از این رابطه نشان دهند که چندین آیهٔ قرآنی ــ بیش از آن‌ها که نقل‌کردیم ــ بر وجود و صحت این رابطه تصریح دارد. نمادین یا خیالین انگاشتن فرشتگان، در آیین مسلمانی نیست. خداوند در وحی‌نامهٔ قرآنی [یا به تعبیر و تفسیر دکتر سروش حضرت محمد در کتاب وحیانی خودش] بارها به ضروری بودن اعتقاد به کتاب‌های آسمانی و فرشتگان و پیامبران تصریح‌کرده است (از جمله: بقره، ۹۸، ۱۷۷، ۲۸۵).

گفتنی است که ایشان در زمانی به انکار فرشته (گان) برخاسته‌اند که در اقامتگاه موقت و فعلی ایشان (آمریکا) چندین و چند گروه (دپارتمان) فرشته‌شناسی در دانشگاه‌های آن سرزمین

برپا شده، و به قراری که شنیده‌ام قدر جامع حرف پژوهندگان آن‌ها این است که فرشتگان موجوداتی مجرد (غیرمادی) ولی دارای تشخص و هویتند.

به آن نظر یعنی بازتاب دادن خداوند فرهنگ زمانه را در وحی خود بازگردیم، که مشروح آن تحت عنوان «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» (نظریه‌ای موقت) در نشریهٔ قرآنی *بیّنات* (شمارهٔ پنجم، ۱۳۷۴) چاپ شده و از صاحب‌نظران برای اصلاح و تهذیب آن در آغاز همان مقاله مدد خواسته‌ام و صاحب‌نظران قرآن‌پژوهی چون حجةالاسلام و المسلمین محمدعلی ایازی، استاد مصطفی حسینی طباطبایی، و جناب هادی مؤذّن جامی و چند نفر دیگر به آن جواب داده‌اند.

نظر بنده، با نظر دکتر سروش و هم‌اندیشان ایشان که می‌گویند فرهنگ زمانه در قرآن رسوب و رسوخ کرده فرق دارد. آنان فرهنگ زمانه را فاعل و بلکه فعال می‌دانند، ولی من آن را قابل و خداوند را مطلقاً فعال می‌دانم. همین است که نظر من از آغاز تا انجام خدامحوری، و نظر استاد سروش و هم‌اندیشان، طبیعت یا جامعه‌محوری است. یا دقیق‌تر بگویم هم در ذهن و زبان حضرت پیامبر (ص) و هم در جامعه و زمینه و زمانهٔ او که با هم تعامل دارند.

هدف نظری که پیش نهاده‌ام این است که اگر فرضاً در قرآن‌کریم گزاره‌هایی خلاف علم باشد و با علوم بلاغت و اندیشهٔ کلامی نتوان توجیه و تأویلی عقل‌پسند برای آن پیدا کرد، نه در علم الهی و علّام‌الغیوب بودن حضرتش شک کنیم، نه چنین بینگاریم که وحی الهی منشأ بشری دارد.

پ) اگر شبهه را قوی بگیریم و بگوییم در قرآن چند فقره گزارهٔ خلاف علم امروز وجود دارد، باز راه چاره این نیست که در کلام وحیانی شک کنیم زیرا ۱. می‌توان گفت علم بشری که کاملاً رنگ بشری دارد و مانند همهٔ معارف بشری به قدر طاقت و توان دیروز و امروز اوست و دائم‌التحول و رو به اصلاح و تهذیب و تکامل است و در هر دهه به اندازهٔ یک سدهٔ پیشین پیش می‌رود، چه بسا روزی به جایی برسد که حل اختلاف و رفع تعارض احتمالی بشود. ۲. با بشری انگاشتن وحی هم که آقای سروش و هم‌اندیشان ایشان اعتقاد دارند و وحی را حاصل کمال معنوی و تقرب فوق‌العاده و فوق‌الطاقهٔ حضرت محمد (ص) می‌پندارند، جای این سؤال هست که چرا این کمال و این تقرب و این اتصال پیامبر با خداوند نتوانسته است خدشه‌ها و خلاف‌آمدهای علمی قرآن را برطرف سازد؟

ت) عده‌ای از قرآن‌پژوهان، به ویژه در عصر جدید بسیاری گزاره‌ها و بینش‌های پیش‌بینانهٔ علمی در قرآن یافته‌اند و هر روزه بیشتر می‌یابند. این توان، چنانکه می‌گویند نه در ذهن پیامبر (ص) و در ظرف زمان و زمینه و زمانهٔ فرهنگی او بوده، لاجرم سرچشمهٔ استعلایی و الهی دارد.

از این‌گونه است: **ربّ المشارق و المغارب** (معارج، ۴۰) **کلٌّ فی فلک یسبحون** (انبیا، ۳۳)، **مَرَج‌البحرین** (فرقان، ۵۳ و برای شرح علمی قابل توجهی از آن ← مقالهٔ دکتر ابراهیم یزدی، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*) نیز نکات مهمی دربارهٔ جنبه‌های علمی باد و باران ← کتاب *باد و باران در قرآن*، نوشتهٔ شادروان مهدی بازرگان؛ نیز تطبیق نظریهٔ تکامل با داده‌ها قرآنی، از جمله ← کتاب *خلقت انسان*، از شادروان یدالله سحابی؛ نیز اشارهٔ تصریحی / تلویحی قرآن به جاذبهٔ زمین یا بین اجرام آسمانی در آیات ۲ سورهٔ رعد، و ۱۰ لقمان که از خلقت آسمان‌ها (و طبعاً اجرام آسمانی) با ستون‌های نامرئی سخن گفته شده است. نیز گویند نکات مهمی در زمینهٔ جنین‌شناسی در قرآن آمده است. نیز به نقش کوه‌ها در تعادل زمین اشاره شده.

ث) اگر هم صدها اشارهٔ صریح و پیش‌بینی دقیق علمی در قرآنکریم بود، اعتقاد قاطبهٔ مسلمانان را در وحیانیت قرآن، چندان بیشتر و بهتر نمی‌ساخت. و عکس آن هم در مورد تعارض‌های احتمالی علمی است که بسیاری از قرآن‌پژوهان همفکر با بنده به دلایل پیشگفته و بعدی از آن‌ها و احتمال برخوردشان با علم، تزلزل خاطر پیدا نمی‌کنند. دکتر سروش در یکی از مقاله‌هاشان نوشته‌اند که پیامبر اکرم (ص) نمی‌دانستند که نخل دو پایه است و نر و ماده دارد. چرا در حدیثی که این مسئله را نقل می‌کند، شک نمی‌کنند. چیزی که مسلم است در قرآنکریم، در مورد نخل به «صنوان و غیرصنوان» اشاره شده است (رعد، ۴) که به معنای نر و ماده است (← کتاب *گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی*، نوشتهٔ دکتر بهرام گرامی).

ج) اینک به توضیح چند مسئله می‌پردازیم که ایشان غیرعلمی بودن آن‌ها را مایهٔ وهن قرآن شمرده، و بر مبنای این احساس، به آیت‌الله جعفر سبحانی پیشنهاد و بلکه توصیه‌کرده است که دست از دیدگاه اسطوره‌ای کهن و ناکارآمد قدیم برای فهم وحیانیت قرآن بردارند.

یک) این مورد را ایشان اشاره نکرده‌اند اما دیگران گفته‌اند و خرده گرفته‌اند، و آن «تسبیح اشیا» است (اسراء، ۴۴). نیز تسبیح گفتن رعد به حمد خدا (رعد، ۱۳). بسیاری از اهل فضل و مفسران و عارفان (از جمله صریح‌تر از همه مولوی) این تعبیر را به معنای حقیقی گرفته‌اند و در آن غرابتی ندیده‌اند، اما اکثر خوانندگان قدیم و جدید قرآن، این معنی را غریب می‌یابند. بهترین پاسخی که مفسران و متکلمان عقل‌گرا برای آن یافته‌اند این است که آن‌ها به زبان حال (نه زبان قال) یعنی به صرف وجود و نحوهٔ وجود یاکارکردشان بر وجود و وحدانیت خداوند آفرینشگر خود، گویی به نحوی گواهی می‌دهند. به قول قدما تسبیح آن‌ها «تکوینی» است. قیاس کنید با گفتهٔ سعدی: برگ درختان سبز در نظر هوشیار/ هر ورقش دفتری است معرفت‌کردگار.

دو) مورد دیگر که باز ایشان نگفته‌اند، اما از دیرباز مورد مناقشه بوده است، موضوع شق‌القمر است. در آغاز سورهٔ قمر آمده است که قیامت نزدیک شد و ماه از هم شکافت. از همان زمان، از تفسیر تحت‌اللفظی این آیه و این تعبیر، انشقاق قمر، یا شق‌القمر را عده‌ای کثیر حمل بر معنای واقعی کرده‌اند، و عده‌ای دیگر بر چگونگی شکافتن ماه، شاخ و برگ افزوده‌اند. مولوی هم تفسیر شکافتن ماه را پذیرفته، و هم آن را انکارکرده است. بسیاری از مفسران گفته‌اند این آیه نه به امر واقع شده، بلکه به نشانه‌ای از نشانه‌های قیامت که فروپاشی کیهانی (از جمله تناثر کواکب / فرو ریختن و از هم پاشیدن ستارگان) اشاره دارد. بعضی گفته‌اند تعبیر انشقاق‌القمر یعنی بالا گرفتن هنگامه. مرادشان این است که این تعبیر مجازی است و اصولاً معنای واقعی فیزیکی ندارد و قولی از امرؤالقیس (از شعرای بزرگ عرب که در دورهٔ جاهلیت زیسته است زندگی او حدود ۱۳۰ تا ۸۰ ق.هـ.) نقل می‌کنند: «دنت الساعة و انشق‌القمر / عن غزالٍ صادَ قلبی و نفر» (از دستبرد آهو روشی که قلب مرا صیدکرد و گریخت / گویی قیامت نزدیک شد و هنگامه بالا گرفت / ماه از هم شکافت). بعضی شک کلی در شعر شعرای عصر جاهلیت، حتی معلقات سبع کرده، و آن‌ها را سروده‌های مجهول‌الشاعر عصر عباسی شمرده‌اند. اگر هم این بیت در عصر عباسی سروده شده باشد، باز تصریح به از هم شکافتن واقعی ماه ندارد. ملاحظه می‌کنید که جای تحقیق باز است. و این نکتهٔ مهم را هم باید در نظر داشت که قاطبهٔ متکلمان مسلمان، از هر مذهب که باشند، معجزه‌ای جز آوردن قرآن برای پیامبر اسلام (ص) قائل نیستند، و قرآن‌کریم هم هیچ معجزه‌ای به ایشان نسبت نمی‌دهد.

سه) برای کوتاه‌کردن سخن، دیگر به مواردی که آقای دکتر سروش اشاره کرده است، می‌پردازیم. ایشان از این‌که حوریان، سیه مو و سیه چشم توصیف شده‌اند، اظهار شگفتی کرده‌اند و پرسیده‌اند چرا در قرآن حوری بور و بِلُند نیامده است. بر این‌ها سایر توصیفات از بهشت از جمله سایه‌سار و نعمت شمردن آن را هم افزوده‌اند. پاسخ ساده‌ای که به ذهن قاصر من می‌رسد این است که این به بلاغت و مخاطب‌شناسی متکلم / صاحب قرآن / خداوند مربوط می‌شود. اگر از نعمت‌های ناشناخته یا با توصیف‌هایی ناآشنا و دیریاب یا در نیافتی سخن می‌گفت، مخاطبان اولیهٔ قرآن رمیده‌خاطر می‌شدند و این امر و امثالش چون انبوه می‌شد، قبول خاطریافتن قرآن اعجازین الهی را با مشکل مواجه می‌کرد و حافظ هم گفته است قبول خاطر و لطف سخن خداداد است. بعضی از پیروان مذاهب مختلف اسلامی کل توصیفات بهشت و جهنم را تأویل کرده‌اند. اما چنان‌که گفته شد تأویل متشابهات درون قرآنی، با تأویل خود وحی فرق دارد.

چهار) همچنین از آسمان‌های هفتگانه با تعجب و انکار یادکرده‌اند. در پاسخ قول ابن‌منظور را در *لسان‌العرب* که مهم‌ترین فرهنگ عربی (تا قرن هفتم / زمان تألیفش و پس از آن هم) شمرده می‌شود، نقل می‌کنیم: «... و قد تکرر ذکر السبعة و السبع و السبعین و السبعمائه فی القرآن و فی الحدیث و العرب تضعها موضع التضعیف و التکثیر کقوله تعالی: کمثل حبّة انبتت سبع سنابل، و کقوله تعالی: **ان تستغفر لهم سبعین مرّة فلن یغفرالله لهم**، و کقوله: الحسنة بعشر امثالها الیٰ سبعمائَه.» (ذکر هفت ـ مذکر و مؤنث ـ و هفتاد و هفتصد در قرآن و حدیث بسیار آمده، و عرب‌زبانان آن را برای بیان چند و چندین و بسیاری [تضعیف و تکثیر] به‌کار می‌برند. مانند قول خداوند تعالی: همچون داستان دانه‌ای که هفت خوشه برآورد. و قول دیگر خداوند: اگر برای آنان هفتاد بار استغفار کنی هرگز خداوند بر آنان نخواهد بخشود، و قول دیگرش که کار نیک ده برابر پاداش دارد تا هفتصد برابر) (*لسان‌العرب*، ذیل مادّهٔ «سبع») و در دنبال آن و شرح آن آورده است: «و العرب تضع التسبیع موضع التضعیف و إن جاوزَ السبع...» (و عرب هفتگانه‌آوری را در مقام چند برابرسازی می‌آورد، و گرچه از هفت بیشتر باشد). آری مراد خداوند از سماوات سبع آسمان‌های چندین و چندگانه است. نه این‌که آسمان‌ها بیش از هفت نیست. به قول راغب در *مفردات* این کاربرد برای آن است که عدد هفت را عدد کامل و مکمل می‌دانسته‌اند. خداوند هم بر وفق عرف زبان و فرهنگ عرب سخن گفته وگرنه غرابت و نامفهوم‌گویی پیش می‌آمد. عدد سبع و سبعین و سبعمائه در قرآن، به اصطلاح امروز روند[1]، و حاکی از کثرت است.

پنج) «مرکزیت ادراکات در قلب» هم از ایرادات دیگر آقای دکتر سروش است. مرکزانگاری قلب هنوز هم در همهٔ زبانها و فرهنگهای جهان از قدیم‌ترین اعصار تا امروز باقی است. خود ایشان گفته است که قرآن به زبان غیرتخصصی [و طبعاً عرفی] سخن می‌گوید. از سوی دیگر چنین نبوده که عرب‌ها و حضرت پیامبر (ص) ندانند که مغز (لُب) با قلب فرق دارد. در قرآنکریم ۱۶ بار «اولوالالباب» (صاحبان مغز و خرد) آمده است. این مسئله روشن‌تر از آن است که به روشنگری نیازمند باشد.

شش) ایراد علمی دیگر ایشان «خروج نطفه از میان صلب و سینه» است. یعنی این آیات قرآنی: **فلینظر الانسان مِمَّ خُلق. خُلق من ماء دافق. یخرج من بین الصُّلب و الترائب** (طارق، ۵ـ۷). در توضیح این مسئله در حاشیهٔ ذیل ترجمهٔ خود از قرآنکریم، چنین آورده‌ام: «این آیه معرکهٔ آرای مفسران است، مخصوصاً مفسران جدید که می‌کوشند آن را با فیزیولوژی علمی

---

1. round

امروزین تطبیق دهند. صلب یعنی پشت، تیرهٔ پشت، ستون فقرات، کمر. ترائب جمع است و مفرد آن تریبه است. مانند صحائف که مفرد آن صحیفه است. یعنی استخوان سینه، یا ترقوه. (*لسان‌العرب*). بعضی مفسران آن را قفسهٔ سینه و توسعاً قسمت قدامی بدن زن گرفته‌اند. و بعضی (محمداسد، مترجم قرآن به انگلیسی ــ در حاشیهٔ ترجمه‌اش ــ) آن را لگن خاصره ترجمه کرده‌اند. از مفسران قدیم علی‌بن ابراهیم قمی ـ قرن سوم / چهارم ـ صلب را کنایه از کل وجود مرد، و ترائب را کنایه از کل وجود زن گرفته‌اند.» [و این شیوه‌ای از مجاز است که از جزء ارادهٔ کل کنند].

هفت) «اصابت شهاب‌ها به شیاطین بلفضول». «اصابت» درست نیست. اصل قرآنی‌اش **فاتبعه شهاب ثاقب** است و ترجمهٔ آیهٔ کامل: «مگر کسی که ربایشی برباید که شهابی درخشان در پی‌اش افتد». مقدمتاً دو قول لازم است: ۱) عبدالقاهر جرجانی (قرن پنجم هجری) با تألیف دو کتاب *دلایل الاعجاز* و *اسرار البلاغه* دو علم معانی و بیان را پیشرفت بسیاری داد. به ویژه آنکه اغلب شواهد او قرآنی و کوشش او معطوف به حل معضلات لفظی و مجازهای قرآنی است. و اغلب آیات و عبارات قرآنی که در بادی نظر چنین می‌نماید که معضل عقلی یا تعارض با علم دارد، با علوم بلاغی قابل حل است ۲) ویتگنشتاین و دیگر فیلسوفان تحلیل زبانی هم بر آن بودند که اغلب معضلات فلسفی، دشواری‌های زبانی دارد، که با گره گشایی از آن‌ها معضل ناپدید می‌شود. حال باید گفت در این آیه تشبیه معقول به محسوس به‌کار رفته است. نمونه و نظیر آن در فارسی فی‌المثل این شعر حافظ است: اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد/ من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم.

آنچه استاد سروش در معرفی آیات و عباراتی که تعارض با علم دارد، شناسایی کرده و برشمرده‌اند همین‌هاست. ولی باکی نیست و ایشان نمونه‌وار یاد کرده‌اند. در اصل شاید سه ـ چهار برابر این‌ها باشد. همهٔ این‌گونه تعارض‌ها، تعارض‌نماست. و قابل تفسیر است. اگر تفسیر کفایت نکند از تأویل استفاده می‌کنیم.

یک مثال از حوزهٔ مسیحیت، به نحو دیگری روشنگر است. و آن عذرا بودن و بکرزایی حضرت مریم (س) است. امروزه در عالم زیست‌شناسی نمونه‌هایی از بکرزایی بعضی موجودات مشاهده شده، اما آیا خود کاشفان مسیحی این واقعیت علمی از این در، در می‌آیند که بگویند پس بکرزایی حضرت مریم هم امری طبیعی است، نه خارق‌العاده و الهی. باردار شدن حضرت مریم با نفخهٔ الهی که روح‌القدس حامل آن بود در قرآن‌کریم آمده است (تحریم، ۱۲؛

انبیاء، ۹۱؛ مریم، ۱۷). نیز اشاره‌وار از بهتان زدن به او [که با مردی تماس جنسی داشته] هم در قرآن آمده است (نساء، ۱۵۶). حال اگر از نظر علمی محال بود، و این امر معارضه با علم داشت که زنی بتواند بکرزایی کند، آیا مسیحیت و اسلام این حکم را می‌پذیرفتند؟ بهتر است به قول استاد مطهری عزیز بپذیریم که امور ماوراءالطبیعی را با قواعد و قوانین طبیعت و طبیعی نسنجیم. و قبول کنیم که: هم جهان غیبی و هم غیب جهانی دارد. و دست خداوند در تصرف در طبیعت باز است (قس،مائده، ۶۴).

ایمان یعنی ایمان به غیب

همهٔ مؤمنان گرایش و بیش وکم کشش و باور به غیب دارند. جهان غیب، جهان ناپدیدارهاست. یعنی جهان حقایق مینوی که در شرایط عادی به حواس و ادراک بشر در نمی‌آید. در دل [= باطن قوای درّاکهٔ] ما حس و حالی نسبت به غیب از اوان نوجوانی هست. اصولاً چنانکه دین‌پژوهان بزرگی چون میرچا الیاده بحث و بررسی و تحقیق کرده‌اند، انسان، انسان دین‌ورز[1] است. این انسان در محیط و با شرایط متعارف و مناسب، احوال و تجارب کم‌رنگ / پررنگ دینی می‌یابد و معتقدات رایج و جاری در فرهنگ محیط خود را جذب می‌کند. حتی یک نفر از صد هزار نفر از مؤمنان ادیان مختلف با اقناع عقلی و استدلال، در راه ایمان به غیب پیش نمی‌روند (برای شرح و بسط ← مقالهٔ «انسان دین‌ورز» در *دایرة‌المعارف دین*، زیر نظر میرچا الیاده و به قلم او).

آری هم وحی تحلیل‌ناپذیر است، هم ایمان. علمی‌کردن ایمان همان‌قدر نابجاست که ایمانی کردن علم. خداوند در مرکز غیب است. خداوند وجودی فوق‌الممکن و حتی شاید بتوان گفت «فوق‌الوجود» دارد. بدون تعارف حاق حقیقت وجود او را حتی پیامبران هم نمی‌توانند بشناسند تا چه رسد به مؤمنان عادی و امت هر پیامبر. آری فقط به وجود خداوند می‌توان اذعان کرد یا نکرد. معرفةالله یعنی اذعان و تصدیق وجود او، نه شناخت ماهیت او. چراکه خداوند ماهیت ندارد. و هر شناختی از او انسان‌وارانگارانه و ناتمام است. در شرایع برای خداوند صفاتی یاد شده، که شناخت‌های انسانی به آن‌ها، نه به ذات شناخت‌ناپذیر او تعلق می‌گیرد. علم به مشهود (پدیده‌ها) تعلق می‌گیرد. و اقلام ایمان، همه یا اکثر فراپدیدار هستند.

آری غیب/ بالغیب جزء تعریف و شرط لاینفک ایمان است. همین است که در قرآن به مؤمنان «الذین یؤمنون بالغیب» گفته شده است. به گمانم این‌ها که گفته شد توضیح واضحات

---

1. Homo Religiosus

است؛ اما معلوم نیست چرا استاد سروش می‌کوشند «ایمان بالغیب» را به صورت «ایمان بالشهاده» درآورند.

نیز مسلم است که اهل ایمان/ ادیان به «ماوراءالطبیعه» یا به تعبیر دیگر جهان غیب اعتقاد دارند. در قرآن حتی طبیعت، الهی است و ایشان می‌کوشند الهی و الهیات را طبیعی (علمی و عقلی) سازند و این راه بن‌بست است. از جمله در مقالهٔ «طوطی و زنبور» آورده‌اند: «مگر هرچه در طبیعت رخ می‌دهد علل طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی‌واسطهٔ طبیعت به ماورای طبیعت مستند گردد؟» پاسخ این است که وحی بالذات امری ماوراءالطبیعی است ولی مثل بسیاری تصرفات خداوند همراه با واسطه(های) طبیعی وقوع می‌یابد. چنان‌که گفته شد خداوند یک‌بار کلامش را در شجرهٔ طور تجلی می‌دهد، یک بار هم از ورای حجاب با حضرت موسی (ع) سخن می‌گوید، یک بار هم ذهن و زبان پیامبر اسلام (ص) را در تصرف خود می‌گیرد و وحی را بر آن املا می‌کند. و این وحی به عین الفاظ از میانجی الهی یعنی فرشتهٔ امین وحی (جبرئیل/ روح‌الامین) بر قوای دراکهٔ حضرت (ص) عارض می‌گردد و ایشان پس از انقضای هر بخش از وحی آن را بر کاتبان وحی املا می‌کنند. حال این تصرف الهی و تلقی نبوی را هرگونه اسم‌گذاری نامناسب کنند و حرف از «طوطی» و «ضبط صوت» بزنند، تغییری در این واقعیت نمی‌دهد. خوشبختانه حافظ هم با همین نظریهٔ املایی وحی موافق است که می‌گوید: در پس آینه طوطی‌صفتم داشته‌اند/ آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم.

گابریل مارسل فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر فرانسوی تعبیری دارد، که در این‌جا مناسب مقام است. می‌گوید در عالم تفکر بعضی چیزها «مسئله» است که می‌توان و باید اهل اندیشه در جهت حل آن بکوشند و می‌کوشند، و بعضی چیزها «راز» است. رازها حل ناشدنی‌اند، به آن‌ها فقط می‌شود تأمل‌کنان اندیشه‌کرد. حال باید گفت «وحی» هم از رازهاست.

حضرت ختمی مرتبت (ص) در عین کمال تقرب الهی ممکن برای یک انسان/ پیامبر «کشف» و «کشف تام» داشت. آری کشف از حقیقت و واقعیت وحی می‌کرد، نه اختراع آن. او صادق مصدَّق بود، به همان اندازه هم «امین» بود. و هر تعبیر و تفسیری از تلقی/ فراگیری وحی، غیر از آنچه گفتیم و از قرآن نقل کردیم افترا بر حضرت ایشان است. در قرآن‌کریم بارها از قول حضرت (ص) گفته شده است: **اِن اتّبع الّا ما یوحیٰ الیَّ** (انعام، ۵۰)؛ **قل انّما اتّبع ما یوحیٰ الیَّ من ربّی** (اعراف، ۲۰۳) و موارد بسیار دیگر و این قول عظیم: **و من اظلم ممن افتری علی اللّه کذبا او قال اوحی الیَّ و لم یوح الیه شیءٌ و من قال سأنزل مثل ما انزل اللّه...** (و کیست

ستمکارتر از کسی که برخداوند دروغ بندد، یا بگوید بر من وحی شده است و چیزی بر او وحی نشده باشد. و کسی که گوید به زودی نظیر آنچه خداوند نازل‌کرده است، نازل می‌کنم...) (انعام، ۹۳). حال با تعبیرات شبه عرفانی، گفتن این‌که حضرت (ص) هر وقت می‌خواست وحی را نازل می‌کرد، یا او خود فرشتهٔ امین و حامل وحی را نازل می‌کرد و وحی تابع او بود نه او تابع وحی، چه سودی دارد و چه مشکلی را حل می‌کند؟ حال آنکه همهٔ مفسران و سیره‌نویسان و مورخان تاریخ قرآن در شرح آیهٔ ۶ سورهٔ اعلیٰ گفته‌اند که مدتی نزول وحی انقطاع پیداکرد و حضرت (ص) بسیار نگران و آزرده‌خاطر شدند، سپس خداوند به ایشان تسلی خاطر داد و نزول وحی از سرگرفته شد: **سنقرئک فلا تنسیٰ** (زوداکه تو را به خواندن آوریم و از یاد مگذاری) (اعلی، ۶). در طی این مقاله و با نقل ترجمهٔ بسیاری از آیات قرآنی معلوم شد که انواع شک و شبهه‌ها دربارهٔ صحت و دقت و سلامت و منشأ وحی مطرح شده و صاحب قرآن (خداوند)، به همهٔ آن‌ها پاسخ داده است.

این سزاوار خشوع و خشیت ایمانی برادر دانشمند قرآن‌شناسم جناب دکترسروش نیست که خرق اجماع اعتقادی چند میلیارد مسلمان‌کرده، و وحی الهی را خطاپذیر بدانند اما تفسیر خود را از آن مبرّا و مصون از خطا و خلل. بنده در سه سال پیش، شاید خطاب به خودم رباعی‌ای سروده بودم که در این‌جا نقلش می‌کنم:

قرآن رخ زردت از چه گلگونه نکرد
وارونه نگاهت از چه وارونه نکرد
کردی تو دگرگون همه معنای کتاب
معناش چرا تو را دگرگونه نکرد

پیامدهای منفی این نظر

یک) تفسیر دکتر سروش از ماهیت وحی، چنان‌که بارها اشاره‌کردیم «نظر» است، نه «نظریه» زیرا نظریه تفسیری است برای حل یک مشکل. و نفی آن، خلف و خلاف پدید می‌آورد. حال آن‌که رد تفسیر ایشان، به جای خلف و خلاف، وفاق پدید می‌آورد، یعنی با نفی آن لاجرم به نظرگاه ارتدکسی اسلامی می‌رسیم. تفسیر ایشان «نظر» است و حکما گفته‌اند: نظر مانند خبر است، که احتمال صدق و کذب دارد. و از زمان چاپ و نشر مقالات اخیر ایشان، بیش از پانزده مقاله در ردّ آن از سوی صاحب‌نظران نوشته شده، و حتی یک مقاله در موافقت با آن ندیده‌ام.

دو) با اصالت دادن به ذهن و زبان پیامبر (ص) طبق تفسیر یا نظر آقای دکتر سروش، هم وحی از جایگاه قدسی‌اش فرود آورده می‌شود، و هم اساس صحت نبوت حضرت پیامبر(ص). به این شرح که سند و سنجه‌ای برای آزمون صدق دعوی نبوت حضرت رسول(ص) بر جای نمی‌ماند. حال آنکه معتزله بهترین استدلالشان این است که چون این شخصیت بزرگوار یعنی پیامبر (ص) دعوی بدون حجت نمی‌کند، و وحی قرآنی را به عنوان صحّت و سند صدق نبوت خود معرفی کرده و چون با وجود تحدی‌های مکرر از سوی او در آیات قرآنی، یعنی دعوت به نظیره گویی، هیچ کس نتوانسته است به این دعوت پاسخ دهد، قرآنی که در اوج فصاحت است، دیگر اعجازین، و از آن‌جا سند صدق نبوت ایشان خواهد بود. (برای شرح و بسط ← شرح *الاصول الخمسة*، اثر قاضی عبدالجبار همدانی، در گذشتهٔ ۴۱۵ ق، تصحیح عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵، ص ۵۲۸).

سه) پیامد سوم آنکه فرق نبی با متنبی (مدعی دروغین نبوت) با تفسیر دکتر سروش، از میان می‌رود. و عده‌ای خود یا پیروانشان، چنان‌که در تاریخ مذاهب اسلامی و خارج از اسلام رخ داده، ادعای کمال قرب با خداوند خواهندکرد و کلمات یا کتابشان وحیانی شمرده خواهد شد.

چهار) احکام الهی قرآنی، تبدیل به احکام نبوی و حداکثر در حد احادیث‌الاحکام خواهد شد، آن هم احادیث پیامبری که صدق نبوتش ثابت نخواهد شد. چون از سوی دیگر، ایشان آیات توصیفگر بهشت و دوزخ را هم تأویل می‌کنند، یا در معانی حقیقی آن‌ها مناقشه می‌کنند، تزلزل خاطرها بیشتر و گسترده‌تر خواهد شد. و در یک کلام قدسیت قرآن و اسلام، رنگ خواهد باخت. و پیامدهای منفی بسیار دیگر، و در ازای این پیامدهای منفی، کدام پیامد مثبت بر تفسیر ایشان مترتب است؟ امیدوارم خود ایشان فواید و پیامدهای مثبت نظر یا تفسیر خود را بیان کنند. اگر دکتر سروش تصور می‌کنند با قبول تفسیرشان، پشتوانهٔ اعتبار قرآن علمی و عقلی و استدلالی‌تر می‌شود، چنین نیست. وقتی الهی بودن وحی قرآن زیر سؤال برود، پیامبرانه بودن آن، آن را شدیداً و سریعاً بشری می‌کند و کتاب آسمانی، کتاب زمینی و بشری می‌شود. این نتیجه هم غریب است که ایشان هرچه به افراط و مبالغه شأن ویژهٔ عرفانی‌وار پیامبر را بالاتر برده‌اند، از شأن وحیانی و قدسی و مینوی قرآن کاسته‌اند. اصلاً اگر قرآن فرآورد ذهن و زبان و ضمیر و زندگی پیامبر باشد که دیگر وحیانی نخواهد بود. مگر حضرت العیاذبالله خودش برخودش وحی می‌فرستاد؟ ملاحظه می‌کنید که اگر در سدِّ استوار وحیانیت الهی قرآن، رخنه‌ای یا ترکی بیفتد، همه چیز در هم می‌ریزد، و به جای مقبولیت و معقولیت قدیم، مقبولیت و

معقولیت جدید/ یا دیگری جانشین نخواهد شد. به قول خواجه: ای چنگ فرو برده به خون دل حافظ/ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست.

نظر دیگران و پایان سخن

آقای سروش چنین می‌اندیشند یا چنین فرا می‌نمایند که این نظر و تفسیر سابقه و لاحقهٔ قدیم و جدید قابل توجه و قابل تأملی دارد. البته قائلان معدودی داشته است ولی چندان معدودند که نام آن‌ها به ده نفر نمی‌رسد. نیمی از آنان نیز قصد حل مشکل نداشتند و فقط می‌خواستند وهنی برای اسلام و قرآن پیش آورده باشند. یا فقط داعیه‌ای بی‌سرانجام داشته‌اند.

اگر مشکلی درکار شریعت باشد، نمی‌توان با وام گرفتن از نظرگاه یا اصطلاحات و تعبیرات عرفانی آن هم عرفانی این همه سکرآمیز و بی‌خودانه آن را حل و فصل کرد. در این‌جا از جانب حافظ به خود می‌گویم «جانب عشق عزیزست فرو مگذارش». جانب عقل هم عزیز است. اما «احیای علوم دین» چنانکه امام محمد غزالی به عهده گرفت و حکیم عارف عاقل شریعتمداری چون فیض کاشانی آن را با معارف دینی و حکمی و اخلاقی شیعی آراسته‌تر و پیراسته‌ترکرد، در پرتو پذیرش پیام وحیانی و و وحی قرآنی، آن‌گونه که خود قرآن عرضه می‌دارد، میسّر است. و جای شکر و شادی و شگفتی است که در فرهنگ ما، از قدیم تا امروز هیچ‌کس بهتر و جامع‌تر از خود استاد دکتر عبدالکریم سروش این دو کتاب گرانقدر را ارزیابی و ارج‌گزاری نکرده است. (← *جامهٔ تهذیب بر تن احیا*).

□

این نظر که قرآن‌کریم به صورت الهام و غیرملفوظ بوده، و به هئیت مرموزی بر ذهـن و قـلب [قوای دراکهٔ] حضرت پیامبر اثر گذاشته و الفاظ آن‌ها از خـود حـضرت است، قـائلان بـسیار معدودی داشته و هرگاه که مطرح شده، مغلوب نظرگاه رسمی یعنی وحی ملفوظ گردیده است. این مانند آن است که بگوییم الحاد و خداناشناسی هم تاریخ دیرینه‌ای دارد. این تاریخ دیرینه، چیزی به نفع خداناشناسی ثابت نمی‌کند. قاطبهٔ بزرگان دین و عرفان و فـلسفه و فـقه و کـلام اسلامی از ظهور وحی و اسلام تاکنون طرفدار نظریهٔ وحی ملفوظ بوده‌اند؛ چندانکه این نظرگاه، به صورت نظرگاه رسمی فریقین (فرقه‌های شیعی و سنی) جهان اسلام بوده و امروزه هم بـه قوت پیشین خود، به عنوان یک اصل اعتقادی ضروری باقی است. هر نظر و تفسیری جز آن و خلاف آن فقط خرق اجماع مسلمانان دیروز و امروز است. تفسیر جدید یا تجددگرایانهٔ چند تن

در برابر رأی و نظر و اعتقاد چند میلیارد نفر، وزنی ندارد. علی‌الخصوص که تفسیر تجددگرایانه به صورت نظریه‌ای برهانی و استدلالی هم عرضه نشده، و فقط بیان نظر صرف است.

و این نظر مخالف با سنت و ارتدوکسی اسلامی در زمانی عرضه شده است که حتی اکثریت اسلام‌شناسان غربی که تعهد و پروایی نسبت به حفظ معتقدات اسلامی ندارند، در مقالات و رسالات خود وحی را به شیوهٔ پدیدارشناسانه، کلام الهی نازل بر پیامبر اسلام (ص) معرفی می‌کنند. برای ملاحظهٔ شواهد از جمله مراجعه کنید به *دایرةالمعارف قرآن*، ۶ جلد، به انگلیسی، زیر نظر خانم مک‌اولیف (لیدن، بریل، ۲۰۰۱ـ۲۰۰۶). نیز: *دایرةالمعارف قرآن*، یک جلد، به انگلیسی ویراستهٔ اولیور لیمان (راتلیج، ۲۰۰۶).

و حسن ختام را چند جمله از یکی از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان اروپایی (اسکاتلندی) یعنی مونتگمری‌وات، صاحب سیرهٔ نبوی معروف: *محمد در مکه*، *محمد در مدینه* نقل می‌کنم. ایشان کتاب ریچارد بل، استادش را، که صاحب ترجمه و تفسیری بر قرآن‌کریم به انگلیسی است، با عنوان *درآمدی بر تاریخ قرآن*، بازنگری و بازنگاری عمیق کرده است، و در مقدمه خطاب به اسلام‌شناسان غربی توصیه‌ای دارد حاکی از این‌که دیگر در پژوهش‌های خود، قرآن را «کتاب محمد» قلمداد نکنند عین ترجمهٔ کلام او چنین است: «... با چند اظهارنظر که خودم از او [ریچارد بل] شنیدم، به این نتیجه رسیدم که او به میزان معتنابهی با برداشتهایی که من دربارهٔ [صدق و صحت] پیامبری حضرت محمد (ص)، بیش از همه در کتاب *وحی اسلامی در جهان جدید* عرضه داشته بودم، همدلی [و موافقت] دارد. با افزایش عظیم تماس‌های بین مسلمانان و مسیحیان در طی ربع قرن اخیر، دیگر این امر برای هر محقق مسیحی الزامی شده است که به عبث خوانندگان مسلمان را نرنجاند، بلکه تا آن‌جا که مقدور است احتجاجاتش را در هیئتی که برای آنان پذیرفتنی است، عرضه بدارد. اینک ادب و جهان‌نگری مسالمت‌جویانه قطعاً ایجاب می‌کند که ما نباید از قرآن به عنوان فرآوردهٔ ذهن و ضمیر حضرت محمد (ص) سخن بگوییم...» (← *درآمدی بر تاریخ قرآن*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. مرکز ترجمهٔ قرآن به زبان‌های خارجی، ۱۳۸۲، مقدمهٔ مؤلف).

اجتهاد در مقابل نص

دربارهٔ مناظره با دکتر سروش

پیش‌درآمد

در تابستان سال جاری، دوست دانشور دین‌پژوه و دانش‌شناسم، استاد دکتر عبدالکریم سروش که هم درد دین دارد و هم درد دانش، و به قول اونامونو در حق اسپینوزا «خدا ـ درد» دارد، به دعوت این دوستدار خود پاسخ گفت و جلسهٔ بحث و مناظره‌ای، با شرکت و حضور جمعی از اهل نظر در دفتر نشریهٔ قرآنی *فراراه* برگذار شد. این گفت‌وگو سه یا چهارجانبه بود. دوست قرآن‌پژوه فاضلِ فروتنِ دیگرمان جناب آقای مقصود فراستخواه هم در بحث شرکت داشت و سخنان ارزنده‌ای عرضه داشت. نیز یکی از دوستان ایشان آقای طهماسبی که در زمینهٔ قصص و اسطوره صاحب‌نظر بود، اندکی حاشیه‌ای در مباحثهٔ میزگردوار مشارکت ــ اندکی کمتر از سهم و مشارکت آقای فراستخواه و مساهمه داشت. ــ این دو دوست فرزانه، فروتنانه پیشنهاد دوگانهٔ مسئولان و مدیران نشریهٔ ارجمند *کیان* را پذیرفتند که ۱) محصول و بازنوشت آن مباحثه و میزگرد، به جای *فراراه* ــ که درگیرودار گفت‌وگو با مسئولان وزارت ارشاد برای کسب پروانه بود ــ در *کیان* چاپ شود ۲) برای آنکه بحث‌های اصلی برجسته‌تر شود، گویا با پیشنهاد یا لااقل موافقت خود این عزیزان، بنابر این شده بود که سخنان آنان حذف شود. آرزومندم که آن قسمت محذوف در همان نشریهٔ *فراراه*، یا *کیان* به طبع برسد. نیز گفتنی است که کل این مباحثه، حتی با حذف سخنان این دو بزرگوار ۳ تا ۴ برابر بیش از آنی بود که در *کیان* (سال نهم، شمارهٔ ۴۷، خرداد ـ تیر ۱۳۷۸) تحت عنوان «بسط بسط تجربهٔ نبوی» انتشار یافت.

بعضی بحث‌های مفصل و مطول که در اصل مباحثه جریان داشت، و بازنوشت کامل آن

فی‌المثل یک ستون یا حتی یک صفحه بود، به حد یک یا دو عبارت یا یک ـ دو پاراگراف کاهش یافته بود. گاه پیش آمده بود که با آوردن جملات کوتاه و پرسشی مقطع یعنی با آمدن یک مدعا و نیامدن دلایل و توضیحات آن، این توهم یا سوء تفاهم / تفهم برای عده‌ای از خوانندگان فرهیخته و نکته‌سنج پیش آمده بود که گویی بنده مستنطق‌وار یا مفتّش‌وار دارم بحث می‌کنم.

این را هم باید بگویم که بحث‌های حاشیه‌ای طولانی متعددی در طی این مباحثهٔ ۳ ساعته پیش آمده بود که حذف آن‌ها، هیچ خللی نمی‌زد، بلکه حتی نوعی هرس کردن ماهرانه بود. اما حذف‌های مربوط به توضیحات دکتر سروش همواره ماهرانه و بجا صورت گرفته بود. ولی در مورد توضیحات یا ایرادات مطرح‌کردهٔ من همواره چنین نبود. ما همه به‌عنوان دین‌پژوه در مباحثه ـ مناظره شرکت کرده بودیم. با این توضیح که آن عزیزان و بیش از همه خود استاد سروش به‌عنوان دین‌پژوه تجددگرا، و بنده به عنوان دین‌پژوه سنت‌گرا، یا نو ـ سنت‌گرا (کمابیش برابر ارتدوکس نوین / نوگرا).

از جانب دکتر سروش خبر ندارم که آیا حذف‌ها و تلخیص‌ها را همه جا صحه گذاشته بودند یا اشکالات وارده را رفع و اصلاح کرده بودند یا خیر.

از آن‌جا که اصل این‌گونه مباحثات برای هر دوی ما، و طبق بازتاب‌های دریافت شده، برای جمع معتنابهی از خوانندگان و دوستان مشترکمان و نیز مدیران کیان، مفید و معنی‌دار و مشکل‌گشا می‌نمود، تصمیم گرفتیم با تجربه‌ای که از مجلس اول یافته‌ایم، آن را تا آن‌جا که حرف و سخن جدی و قابل طرح داریم، به حول و قوهٔ الهی ادامه دهیم. و از سوی دیگر به قول سعدی، از آن پیش بس کنیم که (خوانندگان) گویند بس. و باز حرف حکیمانهٔ سعدی فرادید [= نصب‌العین] مان باشد که فرمود: «مشتاقی به که ملولی». سامرست موآم هم در زمینهٔ روان‌شناسی نویسندگی (قابل اطلاق و تسرّی به هر نوع گفته / گفت‌وگو) گفته است: نویسنده/ گوینده باید این آگاهی / رندی / واقع‌بینی را داشته باشد که خودش زودتر از مخاطبان/ خوانندگان خسته شود.

در تکمیل عرایض پیش‌گفته بیفزایم که این پیشنهاد را هم به جناب دکتر سروش دادم که اگر موافقت دارند، روایت کامل آن گفت‌وگو که در حدود ۴۰ـ۵۰ صفحه با حروف متعارف در قطع رقعی است، این بار با بازنگری و ویراستاری خودمان، در مجموعه‌ای منتشر شود که با لطف و بزرگواری که همواره از ایشان دیده‌ام، این پیشنهاد را هم پذیرفته‌اند. اما تاکنون به اجرا در نیامده است.

درسی که از تجربهٔ اول آموختیم از یک سو، وابومشغله بودن هر دوی ما و بلکه هر سهٔ ما (طرف سوم: مدیران نشریهٔ کیان) که فرصت‌یابی و دور هم‌نشینی را دشوار می‌کرد از سوی دیگر، ما را به صرافت انداخت که کتبی یعنی مقاله‌نگارانه گفت‌وگو/ مناظره/ تبادل فکر کنیم. و آنچه پس از این پیش‌درآمد می‌آید دومین قلم از اقلام/ سلسله مباحثی است که انشاءاللّه به خیر و خوشی و با کمال علاقه و اشتیاق پیش خواهد رفت، و اگر چشم نخوردیم و خیلی خوب پیش رفت، و به قول معروف حساب خانه با بازار جور در آمد، سرانجام کل این گفت‌وگوها یا هم‌اندیشی‌ها و همنویسی‌ها را مدون ساخته و به صورت مجموعه/ رسالهٔ مفرده‌ای، با همت انتشارات صراط یا نشر فرزان، یا هر ناشر علاقه‌مندی منتشر (تجدید چاپ) خواهیم‌کرد به قید ان شاءاللّه، که حول و قوه‌ای جز از او یا جانب او نیست.

□

طرحی که بنده در مباحثهٔ اول در سر داشتم، صریح و ساده و بی‌ابهام از این قرار در سه گام بود که در سه گزاره قابل طرح بود. ۱. آیا هستهٔ اولیه و مقبول و همه‌پذیری از اصول عقاید و معتقدات و ضروریات اسلامی هست که پذیرفتن آن‌ها یا اذعان قلبی و زبانی به آن‌ها شرط مسلمانی/ همچنین اسلام آوردن داوطلبان جدید که می‌خواهند اسلام بیاورند، باشد یا خیر. ۲. اگر نیست که وای بر ما. چرا پس از چهارده قرن آگاهانه یا ناآگاهانه، چنین کار مهمی را صورت نداده‌ایم، پس وجه اشتراک و مابه‌الاشتراک مسلمانان و مسلمانی چیست؟ اگر پاسخ مثبت است، این هستهٔ اولیهٔ اصول و ضروریات [= ارتدوکسی اسلامی] چیست و کدام است. ۳. آیا قول به یکایک و مجموع آن اصول ــ ضروریت‌ها، ضرورت/ وجوب دارد و شرط مسلمانی/ یا باقی بودن بر مسلمانی است یا خیر؟ و سپس گزاره و بررسی چهارمی هم لاجرم به میان می‌آمد که آیا دین‌پژوهان تجددگرا، که در رأس آن‌ها نصر حامد ابوزید، محمد ارکون و خود استاد سروش هستند، آن‌ها را در بحث و بررسی‌ها و گفته‌ها و نوشته‌های خود رعایت می‌کنند یا نه؟

بحث از همان آغاز، مانند موشک عمودپرواز، اوج گرفت و جناب دکتر سروش شقوق و شکوک و شروطی را به میان آوردند. نظیر این‌که این اصول و ضروریات اولاً بین فریقین بزرگ جهان اسلام یعنی اهل تسنن و تشیع، متّفقٌ علیه نیست. اهل سنت به توحید و نبوت و معاد معتقدند و آن‌ها را در جنب و همراه با رعایت و عمل به فروع عبادی (نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و چند فقرهٔ دیگر) و نیز معتقداتی چون ختم نبوت به حضرت خاتم‌الانبیا، پیامبر گرامی اسلام (ص)، و آسمانی بودن قرآن، شرط لازم و کافی

مسلمانی می‌دانند. اما شیعه از میان همهٔ صفات الهی عدل را بیرون کشیده و در جنب امامت بر اصول دین افزوده است (یا بگوییم اصول دین و مذهب). از سوی دیگر این اصول همواره همراه با تفسیر مقبول هر کسی یا هر دوره‌ای بوده، باید دید کدام تفسیر در کدام دوره مورد نظر یا مقبول/ مقبول‌تر است. بنده عرض می‌کردم اصول اعتقادی در کتاب آسمانی ما آمده است و از آن قابل استخراج است. در مورد سه اصل اول (مبدأ/ توحید و نبوت و معاد) صدها آیهٔ محکمهٔ قرآنی آن را به انواع تعابیر تصریح و تأکیدکرده است. در مورد عدل هم آیات قرآنی عدیده داریم. و بحثی اگر هست در مورد امامت است. حال چه نظرگاه سه اصلی اهل سنت، و چه پنج اصلی شیعه ــ که ما خود نیز شیعهٔ امامی هستیم ــ پذیرفته شود، تردیدی در مقبول و متفقٌ علیه و مجمعٌ علیه بودن آن‌ها از نظر تاریخی ـ عقیدتی و اجماع خواص و عوام نیست. ایشان بلافاصله می‌فرمودند اجماع و حتی دین‌داری و دین‌شناسی عوام که اعتباری ندارد. بنده عرض می‌کردم که دین، دین همگانی است، نه فقط نخبگان. [و این‌جا می‌افزایم که به قول باربور که کتاب ارزشمند *علم و دین* او را به پیشنهاد خود دکتر سروش و دکتر حداد عادل به فارسی ترجمه‌کرده‌ام و سال‌ها ایشان آن را در دانشگاه مدار درس و بحث خود قرار دادند، و آقای دکتر حداد هم چندین ترم / فصل در حوزهٔ علمیهٔ قم آن را به عنوان متن درسی تدریس کرده‌اند، نه فیزیک [و توسّعاً: علم] یک‌نفره داریم، نه دین یک‌نفره [و توسّعاً: دین نخبگان] آری دین خواص، از دین عوام عالمانه‌تر و فرهنگی‌تر است اما «دین‌تر» نیست. و از قرآن‌کریم این آیه را خواندم (و قبل از تلاوت آن عذرخواهی از این مسئله کردم که خداوند این آیه/ عبارت قرآنی را در رد و تخطئهٔ منافقان می‌خواند، ولی حقیقتی که در آن هست عام و تام است و شامل حال همگان است: **و اذا قیل لهم آمنوا کما آمن النّاس قالوا انؤمن کما آمن السفهاء؟ ألا انّهم هم السفهاء ولٰکن لایعلمون** (و چون به ایشان گفته شود چنان‌که [= همان‌گونه که] [سایر] مردم ایمان آورده‌اند، شما هم ایمان آورید، گویند آیا ما هم مانند کم‌خردان ایمان بیاوریم؟ بدانید که خودشان کم‌خردند، ولی نمی‌دانند) (بقره، ۱۳). سپس در نظرم آمد که به حدیث زیبا و شیوا و ظاهراً ساده و باطناً نغز و پر مغز **علیکم بدین العجائز** استناد یا استشهاد کنم، اما گفتم احتمالاً در صحت سند و صدورش بحث و تشکیک خواهندکرد، ولی خود در جواب خود، از جانب ایشان این آیه را در دل خواندم که **هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون** [زمر، ۹]، سپس باز در دل جواب دادم که در قرآن‌کریم و حتی احادیث معصومین غالباً مراد از «علم»، «ایمان» است و بعضی از مفسران گفته‌اند که مراد از «راسخان در علم» راسخان در ایمان و دارندگان صلابت در اعتقاد است، باز از جانب ایشان این

آیه/ عبارت مشهور قرآنی را برای خود تکرارکردم که: **انّما یخشی اللّهَ مِن عباده العلماءُ** (حقا که از میان بندگان خداوند اهل علم از او خشیت دارند) [فاطر، ۲۸].

و اکنون هم که این سطور را می‌نویسم و گفته‌ها و نگفته‌ها را مرور می‌کنم، براین قول و عقیده هستم که هر چند به تصریح قرآن‌کریم [از جمله آیات ۹۰ سورهٔ آل‌عمران؛ ۷۷ نساء؛ ۱۲۴ توبه؛ و ۱۰۶ یوسف] هم ایمان و هم‌کفر مانند علم و جهل افزایش و کاهش می‌پذیرد، اما مراد از امت/ ملت اسلام را همگان، اعم از خواص و عوام می‌دانم. چنان‌که در مکررترین خطاب قرآنی به **یا ایهاالناس** و یا **ایها الذین آمنوا/الذین آمنوا** از آن‌ها یاد شده است. و این رشته سر دراز دارد که چون بحث اصلی ما نیست، بیش از این به آن نمی‌پردازیم.

باری در حدود یک ساعت بحث بر سر این بود که اصول سه‌گانهٔ دین و پنجگانهٔ دین و مذهب کی و کجا و چگونه اعلام شده و رسمیت یافته است. و بنده لزوماً بر دو اصل تشیّع، برای آنکه بحث دو شاخه نشود پافشاری نمی‌کردم، و آن را در سرشت و سرنوشت بحث، تعیین‌کننده نمی‌دانستم. یعنی چون انتظارم حداقلی بود نه اکثری، دنبال آن را نمی‌گرفتم. باری، بحث پس از طی پیچ و خم‌های بسیار، به این‌جا رسید که ایشان فرمودند من «کلّ ماجاءَ به النبی» را قبول دارم (یعنی به عنوان هستهٔ اصلی اعتقادات و ضروریات اسلامی). بنده هم با این نظر موافق بودم ولی به نوعی به آن قانع نمی‌شدم که شرحش خواهد آمد. «ما جاءَ به النبی» [= آنچه حضرت رسول (ص) آورده است] شامل کتاب و سنت است و به نحو ضمنی نبوت را هم در خود مستتر دارد. اما نارضایی نهایی من در این بود که اذعان به «ما جاء به النبی» را لازم می‌دانستم اما کافی نمی‌دانستم. بعد هم این انتقاد را داشتم که چرا باید پنج اصل یا سه اصل اعتقادی را فقط به یک اصل تقلیل دهیم/ یا به تعبیر جدیدتر فروکاهیم. اگر این‌طور بود که حضرت رسول (ص) به جای آنکه بفرمایند **قولوا لااله الاالله تفلحوا** (بگویید خدایی جز خداوند نیست تا رستگار شوید)، می‌فرمودند بگویید من [= حضرت رسول (ص)] رسول خدا هستم [و البته پیام‌هایی هم دارم] تا رستگار شوید.

ایشان می‌فرمودند [به شیوهٔ «کلّ الصید فی جوف الفرا»] توحید و معاد هم در نبوت و «ما جاءَ به النبی» مضمر است. زیرا ممکن است کسی بدون قبول رسالت انبیا یا نبوت پیامبر اسلام، به دلایل و براهین عقلی [یا بنده می‌افزایم به شهود قلبی] به وجود خدا پی ببرد یا اذعان کند.

اما اساسی‌ترین انتقاد من به این قول ایشان این است که اگر قرار باشد یک مجموعهٔ ۵ اصلی یا ۳ اصلی را به یک اصل فروبکاهیم آن اصل باید مهم‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها باشد. (تازه با

قبول این‌که چنین فروکاهشی ضرورت یا فایده، یا الزام داشته باشد). یعنی اگر بخواهیم تعریف سه گزاره‌ای زمین را از سه اصل به یک اصل تقلیل دهیم/ خلاصه کنیم، ترتیب کار از این قرار است که باید از میان این سه اصل:

۱. زمین یکی از اجرام آسمانی/ فلکی است.

۲. هم دور خودش می‌گردد (حرکت وضعی دارد).

۳. هم دور خورشید (حرکت انتقالی).

اصل اول را بپذیریم. زیرا قبول اصول بعدی فرع بر قبول اصل اول است. حالا نمی‌خواهم دامنهٔ بحث را گسترده‌تر کنم که طبق اعتقاد حکما تعریف باید اولاً به ذات و ذاتیات یک چیز تعلق بگیرد، سپس به عرضیات.

دلایل نقلی و عرفی هم بسیار است. از کتاب و سنت، با اندکی توسع و تسامح می‌توان این قول را بیرون کشید که موحّدان [= یکتاپرستان/ خداشناسان] رستگارند، نه قائلان به پیامبری و پیام‌های پیامبران. در قرآن بالصراحه آمده است که خداوند هرگناهی را جز شرک، اگر بخواهد و برای کسی که بخواهد، می‌آمرزد (نساء، ۴۸، ۱۱۶). اگر نبوت از توحید مهم‌تر یا اعم و فراگیرتر بود، لابد آن را ذکر می‌فرمود.و اوج استناد نقلی (جز عقلی که اشاره‌ای گذراکردیم) بنده به کلام اللّه، درست در چنین متن و زمینه‌ای این آیه از قرآن‌کریم است که می‌فرماید:

قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمةٍ سواءِ بیننا و بینکم الّا نعبدَالّا اللّه ولانشرکَ به شیئاً و لایتّخذَ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله و ان تولّوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون (بگو ای اهل کتاب بیایید تا بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیاوریم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی نگیرد، و اگر رویگردان شدند، بگویید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم [مؤمنیم] (آل‌عمران، ۶۴).

اما اگر بفرمایند پس چرا حداقل شرط مسلمانی ادای شهادتین است (یعنی گواهی صادقانهٔ قلبی ـ زبانی به وجود و یکتایی خداوند، و نبوت حضرت رسول (ص))، و نه فقط شهادت به وحدانیت خداوند؟ پاسخ ما یکی آیهٔ قبلی است که نشان می‌دهد حداقل شرط و لازمهٔ رستگاری موحد بودن است. و این به تصریح این آیه بین ادیان توحیدی/ ابراهیمی (دیانت اسلام و اهل کتاب = یهود و نصارا) ما به الاشتراک و مابه‌الاتفاق است. اگر به سنت هم توجه کنیم همان **قولوا لااله الااللّه تفلحوا** کافی است که فقط به یک اصل/ توحید نظر دارد.

از سوی دیگر نه به‌عنوان برهان منطقی، اما از باب ذکر قرینه و تقریب به ذهن عرض می‌کنم

که هم استاد سروش در مقاله و کتاب *صراط‌های مستقیم* و هم بنده مستقلاً (به این معنا که مقاله و کتاب ایشان را بعدها خواندم) در مقالهٔ «الهیات جهانی»، رهیافت و رویکرد پلورالیستی [قول به روایی تعدد/ تنوع ادیان] داریم. یعنی اهل کتاب را هم به شرط ایمان به خداوند (و عمل صالح) و طبعاً و ضمناً قبول پیامبر خودشان رستگار می‌دانیم. و این قول تحکمی ایشان یا من عندی بنده نیست بلکه جز آیهٔ مهمی که نقل کردیم دو آیهٔ دیگر قرآن بدون ادنی شائبهٔ متشابه‌بودن [ادعای منسوخ بودن هم اگر مطرح شود، طرح و تعبیهٔ بعدی است]، در کمال **احکام** و صراحت قائل به رستگاری اهل کتاب (و جز اهل کتابین، از صابئین هم که دارای کتابند) هست. از این قرار: **اِنّ الذین آمنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین مَن آمنَ باللّه و الیوم الآخر و عَمِلَ صالحاً فلهم اجرهم عندربهم و لاخوف علیهم و لاهم یحزنون** (از مؤمنان/ مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و صابئین، کسانی که به خداوند و روز بازپسین ایمان آورده و نیکوکاری کرده باشند، پاداششان نزد پروردگارشان است و نه بیمی بر آن‌هاست و نه اندوهگین می‌شوند) (بقره، ۶۲). همچنین:

انّ الذین آمنوا والذین هادوا و الصّابئون و النصاری من آمن باللّه و الیوم الآخِر و عمل صالحاً فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون ([از] مؤمنان/ مسلمانان و یهودیان و صابئین و مسیحیان هرکس که به خداوند و روز بازپسین ایمان آورده و نیکوکاری کرده باشد، نه بیمی بر آن‌هاست و نه اندوهگین می‌شوند) (مائده، ۶۹). اگر بگویند در این آیات علاوه بر توحید، ایمان به معاد، و انجام عمل صالح (اعم از عبادات) هم شرط شده، در استدلال ما خدشه‌ای وارد نمی‌آورد، بلکه حتی به سود آن است، زیرا در آن حتی اشاره‌ای به نبوت از عامه و خاصه نیست. از سوی دیگر این نوآوری بدعت‌گونه و خلاف‌آمیز و اختلاف‌انگیز و شبهه‌ناک چه سودی به حال ما دارد که سه یا پنج اصل صریح را به یک اصل مبهم تقلیل دهیم، و بقیه را در آن مندرج و مستتر بدانیم. قطعاً شارع حکیم، تصریح و اذعان به سه / پنج اصل را لازم تشخیص داده است. و در جایی هم که خواسته است با اهل کتاب همراهی و مماشات بفرماید آن را به اصل توحید فرو کاسته است، نه نبوت.

اگر نوآوری یا بدعت‌ها را به حسنه و غیرحسنه تقسیم کنیم، بنده این نوآوری/ بدعت را حسنه یا کارگشا و مشکل‌گشا نمی‌یابم، بلکه مشکل‌افزا می‌یابم. همین است که دوست دانشور فرزانهٔ عرفان‌شناس ما که امروزه بزرگترین مثنوی‌شناس ایران و جهان (نه فقط جهان اسلام) هستند، در مقالهٔ «بسط تجربهٔ نبوی»، ناچار شده‌اند هرجاکه از توضیح و توجیه شرعی/ شریعتی

کم آورده‌اند، به توجیه طریقتی و عرفانی متوسل شده‌اند. عـرفان عـرض عـریض و انـعطاف عظیمی دارد و حتی شطحیاتی که بدون شبهه با محکمات شرع تعارض دارد (مانند «انا الحق» و «لیس فی جبّتی سوی اللّه») در دایرهٔ وسیع و بی‌حد و مرز آن می‌گنجد. تا آن‌جا که شیخ محمود شبستری که یکی از برجسته‌ترین و نغزگوترین شعرا ـ عرفای ایران، در مکتب عرفان وحـدت وجودی ابن‌عربی است می‌گوید: مسلمان گر بدانستی که بت چیست/ بـدانسـتی کـه دیـن در بت‌پرستی است. می‌دانم که جناب دکتر سروش و اغلب خوانندگان هنگام خواندن جملات اخیر می‌گویند خرّمشاهی عجب قشری شده است. مگر نمی‌داند کـه ایـن‌ها تأویـل دارد؟ چـنان‌که بسیاری از آیات متشابهات قرآنی هم واجب‌التأویل است. مانند استوای خداوند بر عـرش، و استقرار عرش الهی بر آب و ده‌ها آیهٔ دیگر.

در پاسخ عرض می‌کنم که بنده هم معنای تأویلی قول شیخ شبستری را که بسیار لطیف هم هست می‌دانم، اما چرا باید شعری گفت که اکثریت مردم آن را در نیابند. تازه اگر شاعر/ عارف در قافیهٔ این‌گونه شعرها در نماند، در نهایت به این می‌رسیم که شریعت و طریقت نظراً و عملاً با هم تعارض [اگر نگوییم تناقض و تضاد] دارند. عرفان جهانی (اعم از اسلامی، مسیحی، یـهودی، هندویی و غیره) براصل وحدت وجود متکی است. و وحدت وجود عرفان با تـوحید ادیـان تعارض دارد. اگر تعارض نداشت جنگ و جدل دو سه هزاره‌ای بین اصحاب شریعت و اصحاب طریقت رخ نمی‌داد.

بنده علاوه بر آنکه عرفان‌ستیز نیستم، حتی عرفان‌گریز هم نیستم، سهل است ادعای تعلق خاطر و علاقهٔ قلبی به عرفان دارم. اما با تـغییر یک کـلمه در شـعر حـافظ بـاید عـرض کـرد: «جانب شرع عزیزست فرو مگذارش» بهترین پاسخی که ایشان می‌توانند، و می‌توان، به ایـراد و اعتراض بنده داد این است که عـرفان حـقیقی هـمان است کـه انـبیا و اولیـای عـظام الهـی و معصومین علیهم‌السلام داشته‌اند. یعنی لااقل یک روایت از دین و عرفان/ شریعت ـ طریقت هست که با هم قابل جمع است و این یک تعبیر از مقام جمع/ جمع‌الجمع است و ذوالعینین بودن سالک.

اما ایرادات بنده هم گویی تمامی ندارد. اگر چنین است، قبول، حرفی نداریم اما پس چـرا در عمل این همه تفرق و تفرقه هم در شریعت و هم در طریقت در تاریخ اسلام و ادیان دیگر رخ داده؟ ایشان هم در پاسخ لابد می‌فرمایند این همان اصل تـعدد تـفاسیر است کـه چـاره‌ای از آن نیست. پاسخ بنده هم این است که اگر تعدد تفاسیر حدّ یقف نـداشـته بـاشد بـه تـعداد

مؤمنان، ایمان یا دین/ مذهب باید داشته باشیم، و به تعداد عارفان / سالکان، طریقت و سلوک و مکتب.

این خود موضوع مهم مقالهٔ دیگری است درباره و در زمینهٔ تعدد تفاسیر یا برداشت‌ها و قرائت‌ها که اگر توفیق الهی رفیق شود، به عون و عنایت الهی در آینده به آن خواهیم پرداخت.

تحلیل‌ناپذیری وحی

بیشتر از یک دهه است که بعضی از اسلام‌شناسان مسلمان و نواندیش در جهان اسلام (از جمله ارکون، نصر حامد ابو زید، حسن حنفی) و در ایران (از جمله دین‌پژوهان صاحب‌نظری چون دکتر عبدالکریم سروش، دکتر حبیب‌اللّه پیمان، دکتر محمد مجتهد شبستری و آقای مقصود فراستخواه) در کوشش‌های دین‌پژوهی و قرآن‌پژوهی خویش، تلاشی نیز در زمینهٔ تحلیل ماهیت وحی به عمل آورده‌اند. این نواندیشی‌ها کمابیش با مقاومت و گاه مخالفت سنت‌گرایان مواجه شده است، زیرا این نواندیشان در مجموع به کندوکاو و حتی چون و چند در ماهیت الهی کلام‌اللّه پرداخته‌اند و سنت‌گرایان همچنان معتقد و متمسّک به این اعتقادند که قرآن‌کریم به عین‌الفاظ کلام‌اللّه است و ذهن و قلب حضرت رسول (ص) فقط گیرندهٔ محض وحی بوده است. سنت‌گرایان به وجود فرشتهٔ امین و حامل وحی یعنی جبرئیل نیز طبق تصریح قرآن‌کریم، و نیز به لوح محفوظ که منشأ و مصدر اصلی وحی است اعتقاد دارند. اما نواندیشان ذهن و زبان و زندگی و زمانه و فرهنگ عصر وحی را دخیل و مؤثر در وحی می‌انگارند. و دربارهٔ زبان قرآن بعضی معتقدند که عرفی است یعنی فنی ـ اصطلاحی نیست، که نظریه‌ای درست و بی‌اشکال است، و بعضی معتقدند که زبان قرآن مقدس نیست (که از نظرگاه اعتقادی و سنتی، ناپذیرفتنی است).

این‌گونه نگرش به قرآن و بحث از ماهیت و تکوین وحی، بازتاب منفی وسیعی نیز در میان عامهٔ مسلمانان دارد و سنت‌گرایان تندرو، اغلب این نواندیشان را بدعت‌گرا و سنت‌شکن می‌شمارند و از هیچ تفسیق و تخطئه‌ای در حق آنان فروگذار نمی‌کنند.

از آن‌جا که قرآن بزرگ‌ترین و مقدس‌ترین گنجینهٔ قدسی و ذخیرهٔ معنوی و قلب تپندهٔ جهان

اسلام است، و در میان کتب مقدس و آسمانی نیز بی‌همتاست و سنگ بنای تمدن اسلامی و سلسله‌جنبان یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های معنوی جهان است و در فرهنگ‌آفرینی و الهام‌بخشی به تکوین علوم اسلامی نقش اساسی و منحصر به فرد داشته است و همچنان روشنی‌بخش حیات فرهنگی جهان اسلام است، پدیدار شدن بازتاب‌های منفی، امری غریب و غیر مترقبه نیست.

از سوی دیگر تجدد و نواندیشی چه در عرصهٔ علم و چه فرهنگ و نیز دین‌پژوهی امری مهارناپذیر و ناگزیر است، نه یک فرد آن را به راه می‌اندازد، نه یک فرد می‌تواند جلوی آن را بگیرد. و ما ایرانیان پس از انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی، ضرورت و اهمیت آن را هم در زمینهٔ فقه و هم کلام احساس کرده‌ایم. و همکاری و همراهی حوزه و دانشگاه در حل معضلات دینی ـ اجتماعی برای ما نیاز حیاتی دارد.

با احساس این ضرورت‌هاست که نواندیشان، در عالم اندیشه که دنباله‌اش به اجتماع و عمل منتهی می‌شود، جسورانه و با احساس مسئولیت، نه پیروی از مدهای فکری، از امن و آسایش خویش مایه می‌گذارند، و ناگزیرند که از ملامت ملامتگران هم نهراسند. آنان نیک می‌دانند که «اگر خواهی سلامت بر کنار است» اما اخلاق و شرافت علمی آنان را به پیش می‌راند. اینان نمایندگان قهری و طبیعی جامعه‌اند که برای طرح و حل معضلات ناشی از برخورد سنت و تجدد کمر بسته‌اند. و اگر نیاز و ضرورت اجتماعی و الزام اخلاقی و وجدانی نبود، هیچ دلیلی نداشت که جانب سلامت و عافیت‌طلبی را فروگذارند و به اصطلاح زر بدهند و دردسر بخرند، در عین آنکه اغلب آنان مسلمانان راسخ در علم و عقیده و نیک اعتقاد و عالم و عامل به واجبات و مستحبات شرعند، تهمتِ ناحق کژدینی و بددینی را به جان بخرند. حاصل آنکه این تلاش‌های خطیر از سر بی‌دردی یا بی‌اعتقادی نیست، بلکه از درد و دغدغه، یعنی درد دین و دغدغهٔ علم و اجتماع بر می‌خیزد.

من خود با آنکه بیشتر سنت‌گرا هستم، اما تجربهٔ کوچکی در مورد ضرورت طرح نظریه‌های نو برای حل معضلات کهن دارم که در این‌جا آن را به اختصار شرح می‌دهم.

سال‌ها پیش این خلجان خاطر به بنده دست داد که آیا در قرآن‌کریم نکته‌ای، مسئله‌ای، حکمی، نظر و نظریه‌ای هست که با علم امروز برخورد داشته باشد؟ ابتدا به نظرم رسید که هیئت و نجوم قرآنی ممکن است با هیئت و نجوم علمی امروزی همخوانی نداشته باشد. هنوز هم نمی‌دانم همخوانی دارد یا نه، ولی چون زمینه و بُنیهٔ علمی‌اش را نداشتم دنبالهٔ این مورد را رها

کردم. ولی به سه مثال دیگر برخوردم: ۱. قول به صحت چشم‌زخم. ۲. قول به کارایی سحر یا جادو ۳. قول به وجود جن. قرآن‌کریم اشارات موافقانه به این سه مورد دارد. این سه نکته سرآغاز تأملی جدیدی برایم شد و کم‌کم به مسئلهٔ بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم توجه یافتم و دیدم که آن سه مورد از اعتقادات زمانه و جزء فرهنگ زمانه است که در قرآن بازتاب یافته است. البته عناصر بسیار بیشتری از فرهنگ زمانه یعنی بلافاصله قبل و همزمان با نزول وحی در قرآن قابل بازیابی است. برای طرح این مسئله و یافتن پاسخ معضل قبلی، به نظر و نظریه‌ای رسیدم و شرح آن را در مقاله‌ای به نام «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم» (نظریه‌ای موقت) نوشتم که در شمارهٔ پنجم نشریهٔ قرآنی ارجمند *بینات* (سال دوم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۴) چاپ شد و در شماره‌های بعدی همان نشریه یا نشریه‌های دیگر چهار ـ پنج انتقاد و ردّیه بر آن نوشته و چاپ شد.

در این‌که عناصری از فرهنگ زمانه (عصر نزول وحی یا پیش از آن) در قرآن‌کریم بازتاب یافته است، مناقشه روا نیست. اشاره به بسیاری غزوات یا اندیشه و اعمال صحابهٔ رسول اللّه (ص) یا مسائل مربوط به همسران رسول‌اللّه (ص) از جمله مسئلهٔ افک و مسئلهٔ زید و زینب. یا اشاره به گفتار و کردار مخالفان و منافقان، و پاسخ به بسیاری سؤال‌ها که از حضرت پیامبر (ص) می‌پرسیدند و از طریق وحی به آن حضرت (ص) گفته می‌شد [= شأن یا اسباب نزول] یا اشاره به حنیفیت و حنفا (موحدان پیرو حضرت ابراهیم (ع) در عصر جاهلیت) یا رد و تخطئهٔ بسیاری از آداب و عادات جاهلی مانند نهی از کشتن نوزادان دختر و همه‌گونه حمیت جاهلیت یا جرح و تعدیل احکامی چون حج، طلاق، ظهار، لعان، ایلاء، و حتی بعضی عادات و پدیده‌های زبانی نظیر وجود بیش از ۲۲۰ واژهٔ دخیل یعنی وام ـ واژه‌های فارسی، عبری، حبشی، آرامی و غیره (از جمله حدود ۵۰ واژهٔ فارسی)، که در زبان قرآن راه یافته است یا تأکیدهایی نظیر فراوانی سوگند، یا وجود سجع معهود در خطابه‌های کاهنان که در قرآن‌کریم هم به فراوانی هست و احتراماً و برای فرق‌گذاری، قرآن‌پژوهان مسلمان نام آن را «فاصله» گذارده‌اند، و ده‌ها مورد دیگر، جایی برای احتجاج و انکار باقی نمی‌گذارد. منتها توجیه این مسئله است که مهم و تعیین‌کننده است و می‌تواند شرع‌پسند یا شرع‌ناپسند باشد.

در مقالهٔ «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم» (نظریه‌ای موقت) پس از شرح و بیان این مسائل چنین آورده بودم: «این‌که ما هم از بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم می‌گوییم، با سخن و ادعای اصالت اجتماعیان و مادی‌اندیشان فرق فارق و اساسی دارد. راقم این سطور بر آن است که فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان‌بینی مردمان عصر

نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ و شبه‌فرهنگ جاهلیت) عاملاً و عامداً به صلاحدید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام‌اللّه [= قرآن] راه داده شده است (نه این‌که قهراً و طبعاً راه یافته است)» (*بینات*، شمارهٔ ۵، ص ۹۱). و در توجیه این مسئله، چنین آورده بودم: «خداوند صاحب قرآن به همان‌گونه که قطعه یا قطاعی از زبان مردم عربستان سدهٔ هفتم میلادی، یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم، برای بیان وحی خود استفاده برده است، به همان‌گونه قطعه یا قطاعی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است. تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد. لذا اگر در قرآن‌کریم هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد. و اگر پیشرفت علم، هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی را ابطال کرد، نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است. زیرا قرآن فرهنگ زمانه را باز تافته است نه لزوماً و در همهٔ موارد حقایق ازلی و ابدی را». (پیشین، ص ۹۵). و در همان‌جا آورده بودم که گویی خداوند مانند پدیدارگرایان امروز دربارهٔ حاق واقع و حقیقت زیان تاریکی شب یا رشک رشکبران (سورهٔ فلق) یا چشم چشم‌زنان یا جادوگری و افسونگری زنان دمنده در گره‌ها یا دربارهٔ واقعیت ابدی هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی، خاموش است، ولی چون لااقل برای آن‌ها موجودیت فرهنگی (حضور در فرهنگ زمانه) قائل است، بر وفق آن رفتار می‌کند یا واکنش نشان می‌دهد. لذا وضع و موضعش نقض و ابطال بر نمی‌دارد. ناگفته نماند که مراد راقم این سطور این نیست که کلیهٔ محتویات و مطالب و معارف قرآنی بازتاب فرهنگ زمانه است، بلکه بدنهٔ اصلی قرآن‌کریم بیان حقایق لاهوتی ابدی است و بخش کمتر و بسیارکمتری از آن بازتابندهٔ اسباب نزول، یا رویدادهای زمان نزول وحی، و فرهنگ زمانه است. بازهم تأکید می‌کنیم که این بازتاب و تأثیر از سوی زمین بر آسمان نیست، بلکه انتخاب آگاهانهٔ خداوند سمیع و بصیر و علیم و مدبر است (ص ۹۷). اما منتقدان هیچ فایده‌ای در این توجیه و این نظریه ندیدند. بعضی از آنان گفتند خداوند فقط زبان زمانه را گرفته است، نه فرهنگ زمانه را. پاسخ این ایراد این است که زبان در همه حال حامل فرهنگ است و مجرد و عاری از فرهنگ نیست. یا گفتند چه ضرورتی دارد که خداوند با فرهنگ جاهلیت مماشات کند. یا گفتند از کجا معلوم که وجود جن، چشم‌زخم و سحر مخالف علم باشد. اگر علم امروز این‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد، شاید علم فردا بر خلاف آن، به نوعی به حقیقت و صحت و اثر آن‌ها صحه بگذارد. یا گفتند مؤلف (راقم این سطور) با این سه پدیده مخالف است. در پاسخشان عرض می‌کنم. من مانند هر مسلمانی موظف و مکلف هستم که طبق تصریح قرآن به

وجود جن اعتقاد داشته باشم. چنانکه دارم بی‌آنکه مصداق یا ماهیت چنین موجودی را بشناسم. و مقاله‌ای تحت عنوان «جن» در *دایرةالمعارف تشیّع* و کتاب *قرآن‌پژوهی* نوشته‌ام که حاکی از همین معناست. به صحت چشم‌زخم هم اذعان دارم و مقاله‌ای در همان دایرةالمعارف نوشته‌ام. و احتمال داده‌ام که چشم‌زخم نوعی هیپنوتیسم ناخودآگاه و ناقص باشد. علم به بعضی پدیده‌ها اذعان دارد بی‌آنکه ماهیت آن‌ها را به درستی کشف و بیان کرده باشد. نظیر همین هیپنوتیسم یا طب سوزنی. یا هنوز جنس و ماهیت جاذبهٔ زمین یا جاذبهٔ بین اجرام روشن نشده است.

چنین بود تا در مطبوعات امروز مقالاتی مستقل و شاید بی‌خبر از مقالهٔ این‌جانب، دربارهٔ نفوذ فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم به قلم بعضی صاحب‌نظران برجستهٔ دین‌پژوه نوشته شد. و نمونه‌های بسیاری از این نفوذ و تأثیر در آن‌ها یاد شد. درست مانند این‌که محققی تأثیر فرهنگ زمانه را در مثنوی مولوی یا غزل‌های حافظ بررسی کند. وقتی نظر مشروط و محتاطانهٔ این‌جانب دربارهٔ بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن‌کریم، مقبول طبع و موافق عقاید سنت‌گرایان (و جالب این است که بنده نیز جز در همین یک مقاله در ترجمهٔ خود از قرآن و کتاب‌های قرآن‌پژوهی و بیش از دویست مقالهٔ قرآنی خود همواره سنت‌گرا بوده‌ام) نیفتاد، تکلیف این مقالات که تصریح به دخالت ارادهٔ الهی در این امر نمی‌کرد، و شاید آن را مسلم و مفروض و بی‌نیاز از تصریح می‌دید، معلوم است. و در بعضی از این مقالات سعی شده بود پرتوی بر ماهیت تکوین و شکل‌گیری وحی افکنده شود. در یکی دیگر از این مقالات کوشش شده بود که نشان داده شود قرآن‌کریم یک پدیده و فرآوردهٔ فرهنگی و اثری تاریخمند و تاریخی است.

و این‌ها با بعضی ضروریات اعتقادی مسلمانان اعم از سنی و شیعه، برخورد دارد. تلاش برای فهم کیفیت و وصف و توصیف وحی نه فقط بی‌اشکال، بلکه مفید است. اما تلاش علمی - عقلی برای تحلیل ماهیت وحی امری حساس و خطیر است. مسلمانان قرآن را یکپارچه مقدس و قدسی و غیبی و پیامی به عین الفاظ از سوی خداوند بر حضرت رسول (ص) می‌دانند. همان‌گونه که مریم بکر و عذرا بود و با امر و اعجاز الهی و دمیدن روح‌القدس در رحم او کلمةاللّه [= عیسی] شکل گرفت، به همان گونه نیز ذهن و ضمیر حضرت مصطفی (ص) بکر و عذرا و امی و درس ناخوانده و تعلیم نادیده بود و در عین ناخودآگاهی و بی‌اختیاری گاه با تحمل فشارهای سنگین روحی الفاظ وحیانی را از حامل آن‌ها که در قرآن و شریعت اسلام جبرئیل (برابر با روح‌القدس) نامیده می‌شود فرا گرفته است و بلافاصله پس از به خود آمدن و افاقهٔ حال

بر کاتبان وحی بازخوانده و تعداد کاتبان را در طول بیست و سه سال نزول تدریجی تا ۴۵ تن هم شمرده‌اند. بدین‌سان کلام‌اللّه پس از فرود آمدن، خوانده می‌شده و جمعی آن را به حافظه می‌سپردند، بعضی به کتابت در می‌آوردند. تاریخ جمع و تدوین قرآن هم روشن است. اگر در جزئیات یا کلیات آن شک کنند و ادعا کنند که همهٔ اخبار آن در دل احادیث نبوی است و احادیث نبوی در قرن اول مدون نبوده است، باید گفت کار قرآن را که به تواتر از عهد رسول‌اللّه (ص) تا امروز مکتوباً و مستمرّاً موجود و محفوظ بوده است، باید جدا از جمع وکتابت حدیث دانست که آری آن وقفهٔ صد ساله را در آغاز داشته است.

علم و عقل غیردینی (یعنی عقل عقلای غیر مؤمن و متدین) نه قائل به وجود ماوراءالطبیعه است، نه جهان غیب. نزاع چند صد سالهٔ علم و دین در عصر ما کاهش یافته است. زیرا در این حکم دو وجهی که هر امری یا علمی و عقلی است (مفهوم برای علم و عقل) یا باطل، قولی است پوزیتیویستی و اتقان ندارد. چراکه نمی‌توان ادعاکرد که فقط یک دستگاه معرفت‌شناسی / شناخت‌شناسی (اپیستمولوژی) داریم و آن هر علمی است. به نظر راقم این سطور چند دستگاه معرفت‌شناسی مستقل از علم و خودمختار و متفاوت وجود دارد. از جمله معرفت‌شناسی هنر، معرفت‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی عرفان، و معرفت‌شناسی دین. احکام و دعاوی دینی اعتبار خود را از تجربهٔ دینی که همتا یا همپای تجربهٔ علمی است،کسب می‌کند. به همین جهت، حتی قرن‌ها پیش از آنکه در قرن بیستم صحت و اعتبار تجربه‌های عرفانی و دینی مقبول عقل جمعی قرار گیرد، هزاران هزار تن از مردم عاقل، ادعای پیامبران را دربارهٔ وجود خداوند و جهان غیب و مبدأ و معاد، بدون آنکه به اثبات علمی و عقلی رسیده باشد یا بتواند برسد، پذیرفته‌اند. در تاریخ ادیان، میلیون‌ها انسان (یعنی اکثریت قریب به اتفاق مؤمنان) بی‌دلیل ظاهری و استدلال علمی ـ منطقی ـ فلسفی ایمان آورده‌اند و باز هم می‌آورند، ولی حتی یک در هزار آن‌ها هم حاضر نیستند اگر فرضاً عدم صحت و اصالت ایمان آن‌ها به اثبات علمی ـ عقلی، یا فلسفی ـ منطقی رسید، دست از ایمان خود یا حتی یک قلم از اقلام آن بردارند. این‌که می‌گویند انسان‌ها، دین و ایمان را در خانواده و از پدر و مادر فرا می‌گیرند، یعنی در سنی فرا می‌گیرند که بنیهٔ علمی ـ عقلی ندارند، چیزی از اعتبار دین و ایمان نمی‌کاهد. انسان‌ها همه چیز را از اجتماع فرا می‌گیرند، از جمله زبان، فکرکردن، اخلاق، هنر و علم و چیزهای دیگر را. افسانهٔ پریان را هم فرا می‌گیرند، ولی بعدها منکر صحّت آن می‌شوند.

بسیاری از فلاسفهٔ قدیم حتی فیلسوفان متدین، اثبات می‌کردند که خداوند علم به جزئیات

ندارد. اما مؤمنان زیر بار قبول این ادعا نمی‌رفتند و خداوند را همواره حاضر و ناظر اعمال و اندیشه‌های خود می‌دانستند و می‌دانند. همین بود که پاسکال بانگ برداشته بود که «به خدای ابراهیم و یعقوب و اسحاق پناه می‌برم، نه خدای فلاسفه». فیلسوفان در کاروبار معاد هم شک و شبهه می‌کردند و اعادهٔ معدوم را ناممکن می‌شمردند. اما به شبههٔ علمی ـ عقلی آنان، این شبهه را می‌توانستند وارد کنند که از کجا مسلم است که موجودی کاملاً معدوم شود؟ و از آن گذشته قرآن با آنکه کتب مقدس و آسمانی، پروای استدلال ندارند، می‌فرماید احیاگری و اعادهٔ یک موجود، از آفرینش اولیهٔ آن (که در آغاز خلق از عدم بوده است) آسان‌تر است.

مؤمنان عادی، از متکلمان که وظیفه‌شان بحث عقلی در مقولات ایمانی و دینی و دفاع از حریم دین و رفع شبهات است، گاه دل چرکینند. زیرا آن‌ها شبهه‌افکنی هم می‌کنند (مانند شبههٔ آکل و مأکول و محال بودن اعادهٔ معدوم) و ایمان طبیعی و غریزی و دل‌پسند آن‌ها را به دست‌اندازهای فنی و چون و چرا می‌اندازند. از سوی دیگر، علم و عقل (عقل جمعی) یار شاطر انسان است، نه بار خاطر. پس چرا باید از کندوکاوی که در مورد وحی می‌کند، هراس داشت؟

پاسخش این است که علم و عقل بی‌تعهد و بی‌التزام و آزاداندیشند، ولی مؤمنان به دین و ایمان خود تعهد و التزام دارند. دیگر آنکه علم و عقل رفاه و آزادی به بار می‌آورند، اما مردم (علاوه بر این‌ها) در طلب رستگاری‌اند. دیگر آنکه علم و عقل تحول‌پذیرند، اما ایمان میل به ثبات دارد.

هزار و چهارصد سال است که مسلمانان اعم از عارف و عامی به حقیقت و وجود وحی ایمان و اذعان دارند، بی‌آنکه (جز معدودی از فلاسفه که نظرپردازی‌هایی کرده‌اند) چیزی از ماهیت آن بدانند. همچنین اکثریت قریب به اتفاق اهل ایمان، به اقلام و فقرات ایمان خود، علم ماهیت‌شناسانه ندارند. زیرا این نکتهٔ مهم در تعریف ایمان نهفته است که ایمان ایمان به غیب است و قرآن‌کریم به آن تصریح دارد (بقره، ۳؛ مائده، ۹۴؛ انبیاء، ۴۹؛ فاطر، ۳۵؛ یس، ۱۱؛ ق، ۳۳؛ حدید، ۲۵؛ ملک، ۱۳ و آیات دیگر).

در قرآن‌کریم و سنت معصومین (ع) اقلام و فقرات ایمان، عبارتند از توحید: ایمان به وجود و وحدانیت خداوند و مسبب‌الاسباب و فعال مایشاء بودن او و با جمیع صفات و اسمای حسنایی که برای او در قرآن‌کریم یا سنت معصومین (ع) آمده است. معاد که طبعاً قول به وجود و بقای روح / نفس را دربردارد و قیامت و حساب و کتاب و حشر و ثواب و عقاب و وجود بهشت و جهنم و اعراف و عالم برزخ و موجودات مجرد غیبی چون لوح، قلم، عرش، کرسی، صراط،

سنجش اعمال و اقلام دیگر، و نبوت عامه یا حقانیت رسالت همهٔ انبیای الهی که فقط به نام و بعضی سوانح زندگی ۲۵ نفر از آنان در قرآن‌کریم تصریح شده است، و نبوت خاصه و ختم نبوت [نبوت نهایی حضرت رسول (ص)] و کتاب‌های آسمانی به ویژه قرآن‌کریم، و فرشتگان و نیز شیطان / ابلیس و شیاطین و در جنب این عقاید، به احکامی نیز در قرآن تصریح شده است (مانند نماز، روزه، زکات، ــ و به اعتقاد ما شیعیان خمس ــ، حج، امر به معروف و نهی از منکر و اقلام دیگر). این‌ها و اقلام دیگری که ذکر نشد ولی در قرآن و سنت آمده است، اصول و فروع دین اسلام است و مسلمانان مکلف به ایمان و اعتقاد به آن‌ها هستند و مجموعهٔ آن‌ها را «ضروریات» نیز می‌گویند که حاکی از وجوب/ ضرورت اعتقاد به آن‌هاست. همان‌طور که اشاره شد فهرست اقلام یا فقرات اعتقادی اسلامی و شیعی بیش از این‌هاست. فی‌المثل قول به حقیقت عالم ذرّ، معراج، عدل و امامت، شفاعت، عصمت، حیات برزخی (نیز عذاب قبر) نیز بر این فهرست افزوده می‌شود. حتی عقایدی که امروزه غریب می‌نماید مانند قول به رجعت و موارد بسیار دیگر که برشمردن کامل آن‌ها ضرورت ندارد. البته درکم و کیف این فقرات در میان فرقه‌های اسلامی از همان صدر اول بحث‌هایی درگرفته است. و اصولاً بحث‌های درون دینی و معتقدانه، و برون‌دینی و منتقدانه دربارهٔ آن‌ها همواره وجود داشته است و خواهد داشت.

تاریخ ادیان و روان‌شناسی ایمان نشان می‌دهد که مؤمنان و معتقدان به اصول و فروع ایمان مختلف، به شرط برهان و بحث عقلی نبوده است که ایمان آورده‌اند. بلکه غالباً با اذعان و قلب سلیم (که لزوماً در تضاد و تعارض با عقل سلیم نبوده) برخورد کرده‌اند. نام دین ما اسلام که از ریشهٔ تسلیم است حاکی از همین حقیقت است. این رویکرد اگر متعلق به بعضی انسان‌ها بود، اعتبار و شمول و قانونیت و رسمیت و اعتبار نداشت. و می‌گفتیم عامهٔ مردم خرافات و افسانه‌ها را نیز به سمع قبول تلقی می‌کنند. ولی ایمان آوردن اکثریت عظیم انسان‌ها در گذشته و حال برمبنای همین گواهی دل و اقناع قلبی و شهود باطنی و خشوع و خشیت در برابر امر قدسی و «سرِّ مهیب جذاب» [= خداوند دارای صفات جلال که هیبت‌انگیز است، و صفات جمال که جذاب و نوازشگر و امیدبخش است] بوده است. بحث‌های روشنگر و منطقی و فلسفی و کلامی بعدها و در میان علما پدید آمده است، و با آنکه از نظر فرهنگی اهمیت و ارزش دارد، ولی در رویکرد ایمانی و ایمان‌آوری توده‌های عظیم انسانی تأثیر تعیین‌کننده و آغازگر نداشته است. همین است که پاسکال می‌گوید دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آن‌ها خبر ندارد. وگرنه اگر توده‌های عظیم انسانی (که به هر حال از درجاتی از علم و عقل برخوردار بوده‌اند) در پی آن بودند

که ابتدا صدق و صحت وحی و حقانیت پیامبران بر آن‌ها به طرز علمی ـ عقلی اثبات شود، سپس ایمان بیاورند، هیچ دینی از ادیان الهی پا نمی‌گرفت و گسترش نمی‌یافت. اغلب مؤمنان اولیهٔ ادیان با همان رویکرد وجودی ـ قلبی ـ اشراقی، یکشبه ره صدساله می‌رفتند و چنان رسوخی در عقیده و ایمان می‌یافتند که در راه دفاع از ایمان یا دین خود از قبول هیچ مشقتی، حتی شهادت‌طلبی، رویگردان نبودند. پس دعوت به حق و ایمان به غیب، خودبسندگی و اصالت دارد. و از این نظریه در فلسفهٔ دین به اصالت ایمان[1] تعبیر می‌شود که به درجات مختلف در ایمان‌آورندگان بی‌علاقه یا بی‌توجه به برهان علمی و استدلال عقلی دیده می‌شود و بزرگانی چون قدیس اوگوستین (: ایمان می‌آورم تا بفهمم)، و ترتولین (: محال و مافوق عقل است، لذا باور می‌کنم) و پاسکال وکی‌یرکگور و داستایوسکی و ویتگنشتاین و اونامونو و بعضی از اگزیستانسیالیست‌های مؤمن طرفدار این نظریه یا مکتب بوده‌اند. روایت حاد و افراطی این نظریه این است که اگر ایمان یا اقلام ایمان با علم و عقل هم در تضاد باشد، باکی نیست. و نظریه‌های جدید در باب اصالت امر/ مفهوم قدسی، و اصالت تجربهٔ دینی (که در قرن حاضر در دو زمینهٔ اخیر پدیدارشناسان و روان‌شناسان دین از جمله رودولف اوتو و ویلیام جیمز تحقیق و حتی تحقیق میدانی و عملی کرده‌اند) مؤید نظریهٔ اصالت ایمان است؛ و چنان‌که بیشتر اشاره کردیم می‌توان به تعدد معرفت‌شناسی‌ها، و سپس به استقلال و خودمختاری معرفت‌شناسی دینی، عرفانی، اخلاقی، هنری ــ یعنی استقلال آن‌ها از معرفت‌شناسی فراگیر علمی ــ حکم داد، یا لااقل دربارهٔ آن اندیشه‌کرد، تا چنین نباشد که درکار و بار ایمان و دین، حرف آخر را علم و برداشت علمی بزنند. وگرنه تنازع علم و دین تا روز قیامت ادامه خواهد داشت.

با طرح دو مثال این بحث روشن‌تر می‌شود. اگر تکامل داروینی از مسلمات علمی عصر جدید باشد، و قول به آفرینش جهان به ارادهٔ خداوند از مسلمات دینی همهٔ اعصار و عصر جدید باشد چه بایدکرد؟ و در این‌که این مسئله در حدود یکصدسال حادترین هنگامه را بین کلیسا و مؤمنان از یک سو و دانشمندان از سوی دیگر، در جهان غرب برپاکرد، تردیدی نیست. و هنوز هم در نهادها و سازمان‌های دینی و آموزشی غرب، این مناقشه فروکش نکرده است. در ایران نیز اهل کلام و قرآن‌پژوهان در این مناقشه شرکت کرده‌اند و بعضی از آنان در جهت قابل جمع ساختن آن با مسئلهٔ آفرینش الهی کوشیده‌اند. می‌توان گفت شاید جمع بین نظریه‌های تکامل و آفرینش ممکن باشد. یعنی آفرینش اولیه (مهبانگ یا پیش از آن) دفعی و یکباره بوده، سپس

---

1. fideism

تداوم آن تکاملی بوده است. ولی اگر جمع بین این دو نظر ممکن نباشد بحران عقیدتی پیش می‌آید. و هرکس متعهد به دین است جانب آفرینش را خواهد گرفت و هرکس متعهد به نگرش علمی است جانب تکامل را.

مثال دیگر دربارهٔ پدید آمدن عیسی روح‌اللّه / کلمةاللّه به امر الهی است. اگر علم امروز اثبات کند که بکرزایی در طبیعت یعنی قلمرو جانوران و گیاهان هم رخ می‌دهد، آیا بیش از یک میلیارد مسیحی مؤمن حاضرند در اعتقاد خود تجدید نظر کنند. و این امر معجزه‌آسای الهی را، صرفاً یک امر نادر طبیعی به شمار آورند؟ تقریباً هیچ‌کدام از اقلام ایمان در کلیهٔ ادیان، از جمله تثلیث و تجسد (حلول لاهوت در ناسوت و پیدایش کلمةاللّه) در مسیحیت، یا تناسخ در آیین هندو یا بودا یا فی‌المثل اعتقاد به معاد در اسلام ماهیتاً (به طرز علمی ـ عقلی) شناخته‌شده و روشن‌شده نیست. به تعبیری عامیانه می‌توان گفت اگر در علم به شرط چاقو چیزی قبول می‌شود، در قلمرو ایمان و دین شرط چاقو نداریم. به عبارت دیگر از آن‌جاکه ایمان عبارت از ایمان به غیب است، ماهیت آن ناشناختنی است. اگرچه بشر ناگزیر باشد در هر عصر، طبق افق فرهنگ آن عصر برداشت خود را از هر یک از اقلام ایمان عرضه بدارد.

در مورد مبدأ و معاد که مهم‌ترین اقلام ایمانند، آنچه تعیین‌کننده است و کسی را به صفت مؤمن یا موحد یا مسلمان متصف می‌سازد، علم او نیست، بلکه اعتقاد اوست. دربارهٔ روح و بقای روح هم همین‌طور، دربارهٔ بهشت و جهنم هم همین‌طور. از طرف دیگر باید ضرورتها و سنت‌های دینی و عقیدتی را محترم داشت. یک محقق مسلمان نمی‌تواند، آزادانه یا آزاداندیشانه، یعنی فارغ از تعلق خاطر و اعتقاد خود در باب اقلام ایمان بحث و تحقیق کند.

آنچه نواندیشان دین‌پژوه و قرآن‌پژوه دربارهٔ وحی می‌گویند دو اشکال عمده دارد: ۱. غالباً درتعارض با اعتقادات سنتی و سنت اعتقادی اسلامی است ۲. نظریه‌ای منسجم نیست که شناخت قرآن یا وحی را آسان‌تر کند یا پیش ببرد. به جای مشکل‌گشایی و راززدایی، فقط جنبهٔ غیبی و قدسی را از وحی و قرآن می‌زداید. پویایی علمی ـ اجتماعی و فرهنگ‌آفرینی و تمدن‌سازی قرآن، در پرتو و بلکه ناشی از لاهوتی و غیبی و قدسی‌دانستن آن بوده است. پدیدهٔ فرهنگی یا تاریخی و تاریخمند شمردن قرآن آن را از مقام کتاب آسمانی، به کتاب زمینی مانند احادیث نبوی یا سیرهٔ رسول‌اللّه (ص) تنزل می‌دهد بی‌آنکه مشکلی را حل کرده باشد. این‌گونه برداشت‌ها و تفسیر و تحلیل و تأویل‌ها از وحی، لاجرم موقت و سلیقه‌ای است و مثل هر تفسیری محتمل صدق و کذب است. محدود به حدود دانش زمانه و دانشمندی است که آن

برداشت را عرضه می‌دارد. یقین هزاروچهارصد سالهٔ یک امت را به نقد و نظرگذرا و خطاپذیر این یا آن محقق نمی‌توان فروخت.

تحلیل و تأویل نواندیشانهٔ وحی این اشکال را دارد که فقط با یک گل بهار نمی‌شود. محقق نواندیش ناچار است نبوت را هم تحلیل و تأویل جدید کند. همین‌طور لوازم و همبسته‌های وحی را از جمله مثلاً فرشتهٔ امین و حامل وحی، و لوح محفوظ و غیره را. یا ناچار می‌شود که ذهن و زبان و ضمیر خودآگاه / ناخودآگاه حضرت رسول (ص) را در تکوین وحی دخیل بداند. یا العیاذ بالله بگوید معانی قرآن از خداوند است که پیامبر (ص) در پرتو تجربهٔ دینی خود و با تأثر از فرهنگ زمانه آن‌ها را به جامهٔ الفاظ در می‌آورد. و در این موارد به جای چیزهایی که از سنت شکسته می‌شود، چیزی ساخته و جانشین نمی‌شود. و این برداشت‌ها در مجموع، حتی با آنکه از سر درد دین و دغدغهٔ علمی عرضه می‌شود، نیک انجام و راهگشا نیست.

به قول حافظ:

معشوق چون حجاب ز رخ در نمی‌کشد
هرکس حکایتی به تصور چرا کنند

سخن آخر

تا این‌جا بیشتر از ناروا و ترک اولیٰ و خلاف ادب شرع بودن، و تعارض با ضروریات دین و مذهب داشتن، در زمینهٔ اقدام به تحلیل وحی سخن گفتیم. اما از سوی دیگر هم می‌توان ملاحظه کرد که مشکل «وحی» نه در حوصلهٔ دانش ماست/ حلّ این نکته بدین فکر «خطا» نتوان کرد (حافظ - با نشاندن کلمهٔ «وحی» به جای «عشق»). مراد از خطا فقط جایزالخطا بودن عقل انسانی نیست. بلکه مجموعه‌ای از حدس‌ها و ابطال‌ها و آزمون‌ها و خطاها و خطازدایی‌های مکرر و مستمر و پایان‌ناپذیر است که همانا تعریف و ماهیت و نیز عملکرد و تاب و طاقت علم بشری است. برای تحلیل وحی اگر بخواهیم از تحلیل عقلی - منطقی استفاده کنیم، خود یک راه است. اما معلوم نیست تا چه میزان و تا چه زمان و برای چه مخاطبانی اعتبار دارد. و تا چه میزان با حقیقت نفس‌الامر همسان است. یک روش دیگر تاریخی - پدیدارشناسی است. با این روش که کارآمدی‌اش هم کم نیست، می‌توان پدیده‌ها/ پدیدارها، یعنی جنبهٔ پدیداری و مشهود — و روایت شده، نه حی و حاضر وحی را روشن‌ترکرد. در این‌جا به تداعی به یاد سخن ظاهراً ساده و باطناً ژرف شادروان آیت‌الله مطهری — اعلیٰ‌الله مقامه — می‌افتیم که فرموده بود: جست‌وجوی

[عوالم/ موجودات] ماوراءالطبیعه/ ماوراء الطبیعی در درون طبیعت [= کنایه از کاربرد علوم طبیعی یا روش‌ها و ابزارها و امکاناتش] درست نیست/ ممکن نیست (نقل به معنا). و به تعبیر این شاگردِ آن استاد بزرگ، «با پدیده‌شناسی نمی‌توان ناـ پدیده‌شناسی کرد». به جای آنکه همواره، و به ضرورت (؟) عرفی‌سازی (دنیوی‌سازی / علمانیگری = سکولاریزم) همواره شرع و شرعیات خود را با عقل (حتی عقل جمعی) انطباق دهیم، راه دیگری هم وجود دارد که حکمای دیندار قرون وسطی ــ از غرب مانند قدیس اگوستین، از شرق مانند غزالی و مولوی (که می‌فرماید: خویش را تأویل کن نه ذکر را) ــ رفته‌اند و آن این است که گاه در بعضی موارد (به قول حافظ درکارخانه‌ای که ره علم و فضل نیست) عقل فردی و جمعی را با شرع و لااقل ادب شرعی همپا و همراه و هماهنگ کنیم. و چنانکه در طی همین مقاله گفته شد *اساساً ایمان را ایمان به غیب بگیریم*. چنانکه از ابن‌سینا نقل است که گفته است صحت/ امکان معاد عقلاً و علماً بر من ثابت نشده است. اما به احترام و به پیروی از صادق مصدَّق می‌پذیرم. بنده تردید دارم که هر چه ما عقایدمان را به تحلیل عقلی ـ علمی درآوریم، دینداران بهتری خواهیم شد. علم امروز، حتی فقط یک علم یا نیمه‌علم مانند روان‌شناسی را در نظر بگیرید، ده‌ها نیت و انگیزه و عمل نیک ما را، صحه نمی‌گذارد فی‌المثل فداکاری، ایثار، شهادت‌طلبی (به هنگام اوج ضرورت) یا رحم و شفقت بسیار، یا بخشش (انواع آن) را تحت چون و چرا و تحلیل‌های علمی خود در می‌آورد. به دنبالهٔ ساقهٔ اصلی بحث خود برگردیم. یک راه دیگر برای تحلیل وحی، استفاده از مجموعه‌ای مرکب از فلسفه و فلسفهٔ علم، و فلسفهٔ دین و انواع علوم و فنون و معارف از جمله جامعه‌شناسی تاریخی/ دینی، روان‌شناسی دین، و ده‌ها شیوه و فن و علم به شیوهٔ التقاطی (به فحوای مثبت آن) است. و فزون بر آن‌ها استفاده از شیوه‌های جدید نقد متون، و هرمنوتیک [فی‌المثل برابر با علم‌القرآت و تأویل و به قول کربن: کشف‌المحجوب]. شاید کارایی این شیوهٔ التقاطی (به معنای مثبت) بیشتر باشد. ولی در نهایت چه تضمینی برای صدق و صحت ابدی یا حتی زمانمندِ حاصل‌کار بست این شیوه وجود دارد؟ علم/ علوم طبیعی که اساسش بر عقل و منطق و ریاضیات و تجربه و آزمایش و اجماع اهل فن و به‌کارگیری همهٔ امکانات و همهٔ احتیاطات است، جز در بعضی قضایا (تحلیلی/ همانگویانه) و استدلال‌هایی که فقط اجمال را به تفصیل و ابهام را به آشکارگی بدل می‌کند، ناگزیر است با خلل‌ها و رخنه‌های سرشتی در روشش کنار بیاید. (یک فقره آنکه نظراً و منطقاً استقرا را مخدوش می‌بیند، اما عملاً به ناقص‌ترین شکل آن که نوعی نمونه‌برداری است، تن در می‌دهد) و در مجموع چاره‌ای جز بیان احکام و نتایج موقّت

و زمانمند با درجهٔ معینی از دقت ندارد، و چنانکه بزرگان گفته‌اند یقین به بار نمی‌آورد. *هان تا نفروشید یقینی به گمانی.*

حاصل آنکه بهترین تحلیل‌ها با کاربست التقاطی بهترین و بیشترین مجموعه از معارف و علوم و فنون و شیوه‌ها و شگردها، حتی اگر از سوی شورایی از بزرگ‌ترین دین‌پژوهان جهان (یا ادیان توحیدی) به عمل درآید، حداکثر در حد تفسیر یا تأویلی است، که سرنوشت و نیز وظیفه‌اش این است که در انتظار ظهور و فرج یعنی فرا رسیدن شیوه و شورایی کاراتر در دهه‌ها، سده‌ها، و هزاره‌های دیگر باشد. کسی که می‌گوید من فقط همین‌قدر می‌دانم که خدا هست، و نبوت و نبی هست و وحی هست و قرآن سراپا وحی است. یعنی وجودی بلاکیف، یا بی‌چون و بی‌چگونه را تصدیق دارد؛ حتی اگر بگوییم کم می‌داند و روحیهٔ نوجویی و کنجکاوی علمی ندارد، اشتباه/ اشتباهاتش کمتر از دانشوری است که خطر می‌کند، و دست به تحلیلی می‌زند که نه فقط به اجماع و تصدیق اهل حلّ و عقد دینی نمی‌رسد، بلکه شاید خودش هم یک دو دههٔ دیگر در آن بازنگری و ویرایش کلّی یا جزئی کند.

معتزله و قرآن

معتزله/ معتزلیان/ اهل اعتزال/ اعتزالیان فرقهٔ کلامی مهمی از اهل سنت در اسلامند که در نیمهٔ اول قرن دوم هجری پدید آمده‌اند. در وجه تسمیهٔ آنان دو قول است. الف) مؤسس این مکتب یا فرقه واصل‌بن عطا (م ۱۳۱ق) در بررسی وضع شرعی مرتکب کبیره از قول استادش حسن بصری کناره گرفت و حسن در حق او گفت «اعتزل عنا» (از ما کناره گرفته یا انشعاب کرد) و قائل به منزلت بین منزلین شد. خوارج بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره کافر است. اهل سنت نام خاصی برای او نداشتند. مرجئه بر آن بودند که او مؤمن است و حال او و موقعیت او موکول به اراده و قضاوت الهی است. حسن بصری می‌گفت نه مؤمن است و نه کافر، بلکه منافق است. و واصل بن‌عطا می‌گفت نه مؤمن است، نه کافر، نه منافق، بلکه فاسق است و توبه‌اش پذیرفته می‌شود، و به شرط توبه مخلّد در آتش دوزخ نخواهد بود. ب) وجه دوم که محققانی چون نالینو بر مبنای آثارکهن استنباط کرده‌اند این است که صرف همین اتخاذ موقعیت بینابین باعث شده است که آنان را اعتزالی بخوانند. چنان‌که در صدر اول اسلام به کسانی که در واقعهٔ جمل و صفین از هر دو اردوی حضرت علی (ع) و معاویه و طلحه و زبیر و عایشه فاصله گرفتند اهل اعتزال می‌نامیدند.

معتزله به دو مکتب بصره (واصل بن عطا، عمروبن عبید، ابوهذیل علاف، جاحظ) و بغداد (بشربن معتمر، ثمامة‌بن اشرس، و ابن ابی دؤاد ــ سلسله‌جنبان ماجرای محنه در مورد اجبار به اقرار علما به خلق قرآن ــ مأمون خلیفهٔ عباسی، ابوعلی جبّائی، ابوهاشم جبائی، و قاضی عبدالجبار همدانی. ابوالحسن اشعری پیشوای اشاعره که ابتدا معتزلی و شاگرد ابوعلی جبائی بود، و سپس از او جدا شد و مکتب اشعریگری به نام او معرف است).

فرقه‌های معتزله بالغ بر بیست مکتب است (از جمله زیدیه و واصلیه و هذیلیه، جاحظیه ← *دایرةالمعارف فارسی*، ذیل «معتزله»). و همهٔ آن‌ها در پنج اصل اعتقادی متفق‌القولند که به *اصول* خمسه معروف است. اصول خمسه/ پنجگانهٔ اعتقادی معتزله بر وفق کتاب *شرح‌الاصول الخمسة* تألیف قاضی عبدالجبار همدانی از این قرار است: ۱. توحید: علم و اقرار به این‌که خدا یگانه است و کسی در صفات او همانند او نیست. و خداوند قدیم و قادر، عالم، حی، سمیع، بصیر، مدرک، موجود، مرید و کاره [از کُره یعنی نخواستن] است. ۲. عدل: افعال الهی همه نیکوست (بر وفق مصلحت و حکمت است اگرچه ظاهر آن چنین ننماید مانند وجود شرور و کژی‌ها و کاستی‌ها در جهان آفرینش) و او فعل قبیح نمی‌کند و هر آنچه بر او واجب باشد (= اصلح)، آن را انجام می‌دهد. همچنین عدل الهی به این معناست که او در خبرش کاذب نیست، و در حکمش جور نمی‌کند و اطفال مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب نمی‌دهد، و معجزه را بر دست کذابان جاری نمی‌سازد، و تکلیف بندگان را به آنان می‌شناساند و بر آن راهنمایی‌شان می‌کند و عقوبت او خاص عاصیان است. دیگر آنکه هر نعمتی که انسان دارد از اوست و او شکر را بر نعمت‌ها تکلیف فرموده است. ۳. وعد و وعید: وعد عبارت است از نوید یعنی رساندن نفع به غیر یا دفع ضرر از او در آینده. اعم از آنکه غیر، به آن نوید سزاوار باشد، یا خداوند در حق او بدون استحقاق تفضل کند. وعید عبارت از هر خبری است که حاکی از رساندن ضرر به غیر، یا از بین بردن نفع او در آینده باشد. و کذب و خلف در وعد و وعید الهی روا نیست. ۴. منزلت بین منزلین و آن عبارت از علم و اعتقاد به صاحب گناه کبیره که دارای اسمی بین مؤمن و کافر و حکمی بین حکم آن دو است. این مسئله به مسئلهٔ اسما و احکام هم معروف است [و شرحش گذشت]. ۵. امر به معروف و نهی از منکر (← *شرح الاصول‌الخمسة*، اثر قاضی عبدالجبار همدانی، صص ۱۳۸ـ۱۴۸) بعضی عقاید مهم معتزله که فروع اصول پنجگانهٔ آن‌هاست عبارتند از: الف) انکار رؤیت الله (مانند شیعه) ب) قول به اختیار انسان (بیش از اختیاری که شیعه قائل است) پ) قول به مخلوق بودن قرآن (مانند شیعه) ت) قول به حسن و قبح عقلی (مانند شیعه).

معتزله و قرآن‌پژوهی و تفسیر قرآن

در تاریخ تفسیر قرآن و کلام اسلامی، همواره هر مکتبی یا اصول عقاید خود را از قرآن می‌گیرد، یا برای اثبات آن از قرآن استمداد و استشهاد می‌کند. لاجرم تفسیر معتزله با این دستگاه عقیدتی متفاوت با اهل سنت و اهل حدیث و اهل نقل، با تفسیرهای اهل سنت و سایر مذاهب و مکاتب

کلامی فرق دارد؛ مگر آنکه بین دستگاه اعتقادی‌شان اشتراک و شباهت باشد. چنانکه در عقل‌گرایی دینی بین شیعه و معتزله وجوه شباهات بسیاری هست. که با این مقدمات معتزله چاره‌ای نداشته‌اند جز این‌که اهل تأویل باشند و بیش از سایر مذاهب و مکاتب اهل سنت به تأویل روی آورند، تا منافاتی بین اصول و فروع عقاید و آرای کلامی‌شان و قرآن باقی نماند. تفسیرنگاری معتزله اصول و قواعدی دارد از این قرار:

۱. تطبیق دادن آیات قرآنی با اصول و فروع معتقدات اعتزالی، اصول مانند وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر و فروع مانند قول به خلق قرآن، یا نفی رؤیت الهی.

۲. عقل‌گرایی همانند شیعه و برخلاف اهل سنت و لذا انکار یا توجیه احادیثی که با آرایشان وفاق ندارد.

۳. قول به این‌که در اغلب موارد، در آیات متشابه یا مشکل، مراداللّه به روشنی آشکار نیست. لذا باید از راه عقل و استنباط و اجتهاد وارد شد و هر صاحب استنباط و اجتهادی بر حق است، ولو آنکه همواره حق را نیافته باشد. زیرا کمال وسع او همین است. اما دیگر اهل سنت برآنند که مفسر باید حتی‌المقدور با توجه به احادیث و منقولات در صدد فهم قرآن باشد، و مراداللّه یکی بیش نیست. و صاحب استنباط فقط وقتی که به فهم درست مراداللّه نایل شود مصاب و مثاب خواهد بود.

۴. به شیوهٔ لغوی اهمیت می‌دهند و برای فهم آیات قرآنی یا وفق دادن آن‌ها با معتقدات خودشان به لغت قدیم و اسناد هرچه قدیم‌تر استناد و استشهاد می‌کنند.

۵. در همین راستا، گاه به قراآت شاذّ و غیر متواتر هم استناد می‌کنند. فی‌المثل **کلّم‌اللّهُ موسی تکلیماً** (خدا با موسی سخن گفت) را به صورت **کلّم اللّهَ موسی تکلیماً** (موسی با خدا سخن گفت) می‌خوانند.

۶. بیش از اندازه به مجاز و استعاره توسل می‌جویند و فی‌المثل عهد الست و عالم ذرّ (که در آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف بیان شده) و نیز امانت الهی را (که در آیهٔ ۷۲ سوره احزاب به آن اشاره شده) تمثیل و مجاز می‌شمارند و به معنای حقیقی حمل نمی‌کنند.

۷. منکر موجودات یا پدیده‌های غیبی که قرآن به آن قائل است، هستند. از جمله سحر، و جن و شیطان و چشم‌زخم و کرامات اولیا را تخطئه و تأویل و توجیه می‌کنند.

معتزله تفسیرنگاری عقل‌گرایانه و تأویل‌گرایانهٔ خود را شیوه‌ای می‌دانند که بهتر از هر شیوهٔ دیگر اساطیر و خرافات را از پیرامون حقایق دینی دور می‌سازد و توحید را پاک و بی‌شائبه نگه می‌دارد.

مفسران معتزله

۱. ابوبکر الاصم (عبدالرحمن‌بن کیان، م ۲۴۰ ق) ۲. شیخ ابراهیم بن اسماعیل بن علیة (که با شافعی مناظره می‌کرد و ابن‌ندیم در *الفهرست* به تفسیر او اشاره‌کرده است). ۳. ابوعلی جبائی (محمدبن عبدالوهاب، م ۳۰۳ ق که ابن‌ندیم در *الفهرست* و سیوطی در *طبقات‌المفسرین* به تفسیر او اشاره‌کرده‌اند). ۴. ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی معروف به کعبی (م ۳۱۹ ق و در *کشف‌الظنون* از تفسیر ۱۲ جلدی او یاد شده است). ۵. ابوهاشم جبائی (عبدالسلام بن ابی‌علی، م ۳۲۱ ق که سیوطی در *طبقات‌المفسرین* از تفسیر او یادکرده است). ۶. ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی (م ۳۲۲ ق) صاحب تفسیر *جامع التأویل لمحکم التنزیل* که ابن‌ندیم در *الفهرست* و سیوطی در *بُغیة‌الوعاة فی طبقات النُحاة* (ص ۲۳) از آن یادکرده‌اند. و مقادیر معتنابهی از اقوال و آرای او در دل تفسیرهایی چون تفسیر کبیر فخررازی باقی و محفوظ مانده و در عصر جدید استخراج و بازسازی شده و به طبع رسیده است. بهترین جمع و تدوین و تصحیح و طبع آن به کوشش دکتر محمود سرمدی از سوی ناشر کتاب حاضر منتشر شده است). ۷. ابوالحسن علی‌بن عیسی رمانی صاحب تفسیری که سیوطی در *طبقات‌المفسرین* (ص ۲۴) می‌گوید که آن را دیده است. و صاحب *کشف‌الظنون* (ج ۱/ ۲۳۷) از مختصر آن‌که عبدالملک‌بن علی مؤذّن هروی ترتیب داده بوده خبر می‌دهد، ولی در حال حاضر خبری از آن در کتابخانه‌ها نیست. ۸. عبیدالله بن محمدبن جروالاسدی نحوی عروضی معتزلی (م ۳۸۷ق، که سیوطی در *طبقات‌المفسرین* (ص ۱۹) به وجود تفسیرش اشاره دارد، ولی امروزه در دست نیست). ۹. جصاص، احمدبن علی رازی (م ۳۷۰ق) صاحب تفسیر فقهی *احکام‌القرآن* که موجود است و به چاپ رسیده است. جصّاص در اصول عقاید معتزلی و در فروع حنفی است. ۱۰. قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ق صاحب دانشنامهٔ کلامی عظیم *المغنی* که در عصر جدید در حدود سه چهارم آن ــ از کل بیست جلد ــ در یمن بازیابی شده و در مصر با همکاری جمعی از نخبگان و صاحب‌نظران به چاپ رسیده است. او صاحب دو اثر قرآنی است که خوشبختانه هر دو محفوظ مانده و به چاپ رسیده است: ۱. *تنزیه القرآن عن المطاعن*، ۲. *متشابه‌القرآن*. ۱۱. ماوردی، علی‌بن محمد (م ۴۵۰ق، صاحب تفسیر موجود و چاپ شدهٔ *النکت و العیون*). ۱۲. ابویوسف قزوینی، عبدالسلام بن محمدبن یوسف (م ۴۸۳ ق از شیوخ معتزله و صاحب تفسیر بسیار عظیمی که تعداد مجلات آن را ۳۰۰ یا ۵۰۰ یا ۷۰۰ گفته‌اند و محفوظ نمانده است). ۱۳. زمخشری، ابوالقاسم محمودبن عمر (م ۵۳۸ ق، صاحب تفسیر موجود و مشهور و چاپ شده *کشاف* در

چهار مجلد که ده‌ها شرح و نقد و رد دارد و مهم‌ترین تراث قرآنی معتزله به شمار می‌آید. ترجمهٔ فارسی این تفسیر عظیم و ارزشمند به همت قرآن‌پژوه کوشای معاصر آقای مسعود انصاری به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات ققنوس منتشر شده است). ۱۴. سیدمرتضی علم‌الهدی. محمدحسین ذهبی در کتاب *التفسیر والمفسرون* خود او را جزء مفسران معتزله می‌شمارد و کتاب *امالی* او (*غررالفوائد و دررالقلائد*) را جزء آثار تفسیری معتزله با تفصیل و اعجاب و احترام و در عین حال انتقاد، در کتاب خود معرفی می‌نماید. اما سیدمرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ق) از بزرگان شیعهٔ امامیه است و توافق آرای او با معتزله به اندازهٔ اشتراک و تشابه مبادی و بعضی اصول کلامی شیعه و معتزله است. کلام آخر آنکه شیعهٔ امامیه، کلام و تفسیر معتزله را به میزان زیادی قبول دارد، یا به تعبیر دیگر در بسیاری مسائل و اصول و فروع اعتقادی مانند نفی زائد بودن صفات الهی بر ذات او، یا نفی رؤیت الهی، یا قول به خلق قرآن و حسن و قبح عقلی و غیره با آنان همعقیده است. لذا فقط در مسائلی چون عصمت و امامت ــ که معتزله منکرند ــ با معتزله اختلاف عقیده دارد. و تفاسیر و آثار قرآن‌پژوهی معتزله مانند *متشابه‌القرآن* قاضی عبدالجبار همدانی و کشاف زمخشری نزد قرآن‌پژوهان شیعه مقبول و محبوب است.

قرآن و علم
(نگرش توحیدی در برابر نگرش طبیعی)

بعضی از فیلسوفان باستان ادعا می‌کردند که جهان قدیم است یعنی ازلی و بلااول است و قهراً حادث یا آفریده نیست. در یک تقسیم‌بندی این عده را دهریه می‌نامیدند. حتی در میان عرب جاهلی هم این اندیشه طرفدار داشته است: **و قالوا ماهی الاحیاتنا الدنیا نموت و نحیا و مایهلکنا الاالدّهر...** (جاثیه، ۲۴) (و گویند چیزی جز زندگی دنیوی ما درکار نیست، که بعضی زنده می‌شویم و بعضی میریم و جز روزگار ما را نابود نمی‌کند؛ و آنان را به این امر علم نیست. چیزی جز پندار نمی‌بافند).

اما پیشرفت علم و فلسفه نشان داد که جهان مادی، نمی‌تواند قدیم باشد. و نمی‌تواند علت مادی داشته باشد. زیرا آنچه مادی است، «ممکن» است (یعنی می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد) و علت جهان باید فراتر از ممکن یعنی واجب (ضروری) باشد. حتی علم بیش از فلسفه قائل بر این است که ازلی خواندن موجود/ موجود مادی بی‌وجه است و همه چیز، یعنی آنچه در جهان است، و خود جهان عمری و آغازی دارد.

عده‌ای از فلاسفه و دینداران به مبدأ غیرمادی برای جهان قائل شدند و رفته‌رفته این مبدأ مادی طی تکامل فکری بشر و نیز وحی آسمانی، روشن‌تر شد و ازلی و ابدی و زنده و صاحب اراده و علم و در یک کلام «خدا» نامیده شد. این اندیشهٔ توحیدی فقط چهار هزار سال سابقه دارد.

علم با آنکه جهان را حادث (پدیدآمده) می‌داند ولی نه قائل به آفرینش جهان است و نه منکر آن. به عبارت دیگر قول به آفرینش جهان یک اندیشهٔ فلسفی و نیز یک عقیدهٔ دینی ـ اعتقادی است. ممکن است نظریهٔ بیگ‌بنگ / مهبانگ / صیحهٔ بزرگ کیهانی که علم می‌گوید،

بیان علمی نظریه یا عقیدهٔ آفرینش باشد که بعضی از فلسفه‌ها و اغلب ادیان می‌گویند.

بیگ‌بنگ یعنی انفجار عظیم اولیه که جرثومهٔ کیهان با کمترین جرم و بیشترین چگالی در زمانی از آن و اعشار ثانیه کمتر، بیشترین انبساط را می‌یابد، هر چه باشد نحوهٔ به وجود آمدن کیهان است، نه علت آن. مراد ما از بیان این مقدمه، بیان این رقم است که بیگ‌بنگ / آفرینش انفجار کیهانی در ۱۳ تا ۱۰ میلیارد سال پیش رخ داده است. از عمر زمین حدوداً چهار میلیارد و ششصد میلیون سال می‌گذرد. از عمر اجداد انسانی ـ حیوانی، کمتر از ۲ میلیون سال می‌گذرد. از عمر انسان هوشمند که شبیه به انسان امروزی است ۱۲۰ تا ۱۰۰ هزار سال می‌گذرد. از تاریخ مدون و معلوم تمدّن و فرهنگ انسان فقط ده‌هزار سال می‌گذرد. از عمر کشاورزی که در عهد نوسنگی پدید آمده حدوداً ۹ هزار سال می‌گذرد (در این مقاله به مسئلهٔ کشاورزی باز می‌گردیم).

جهان یا به هر حال منظومهٔ شمسی خودکار می‌گردد. به تعبیر قرآنی ماه و خورشید و ستارگان همه مسخر امر الهی‌اند. خداوند طبیعت را پرورنده و خودکار و منظم آفریده است. یعنی در زمین، روز و شب و ماه و سال با نظم شگرفی به نحو تکراری پدید می‌آید. نظم کیهانی و طبیعی تا حدی است که جهان را به حق به ساعت تشبیه‌کرده‌اند. همین نظم و ماه و طبیعت و خودکاری کاروبار آن باعث شده است که عده‌ای طبیعت‌گرا یا دهرگرا (روزگارگرا) باشند که به آن‌ها اشاره کردیم.

از سوی دیگر علم یا علوم طبیعی بر مبنای پژوهش طبیعت پدید آمده است. همین نظم و قاعده و قانون و سامان طبیعت را کشف کرده است و توانسته است و می‌تواند که با تکیه به این نظم و سامان فی‌المثل خسوف و کسوف‌های میلیون‌ها سال بعد را با دقت پیش‌بینی کند.

تبیین‌پذیری رفتار طبیعت که به اصطلاح بر رابطهٔ علّی (علّت و معلولی) استوار است باعث شبههٔ بعضی از انسان‌های گذشته و حال شده است. یعنی ابر و باد و مه و خورشید و فلک را خودمختار و علت‌العلل احوال و آثار جوی و طبیعی می‌انگارند. یعنی می‌گویند باران و باد چگونه پدید می‌آیند و خاک چگونه از تأثیر موجودات ذره‌بینی بر صخره‌های میلیون‌ها سال پیش سطح زمین پدید آمده و از آمیختن آب و خاک، گیاه پدید می‌آید و غیره. به عبارت دیگر این دهریه / دهریان قدیمی یا اصالت طبیعیان / طبیعت‌گراهای علم‌گرای جدید، نزدیک‌بین هستند و داستان جهان و آفرینش و حتی کاروبار طبیعت را از نیمه، از نیمهٔ دوم یا وسط تماشا و سپس تبیین می‌کنند.

اما ما مسلمانان در قرآن‌کریم می‌خوانیم که آب / باران را خداوند از آسمان به امر خویش و

به‌عنوان لطفی در حق بشر و نعمتی برای او و بهبود و حتی امکان‌پذیری زندگی او می‌فرستد. او **فالق الحب والنوی** (شکافندهٔ دانه و هسته) است (انعام، ۹۵). باد را نیز او می‌فرستد که ابرهای آبستن و پربار را جابه‌جا کنند (رعد، ۱۲؛ اعراف، ۵۷). زمین مرده و پژمرده را اوست که احیا می‌کند (روم، ۲۴).

پدیدآمدن کشاورزی یکی از انقلابی‌ترین دستاوردهای علمی بشر، و به تعبیر اهل ادیان یکی از مهم‌ترین نعمت‌ها و موهبت‌های خداوند به انسان است. تاریخ علم عادتاً همهٔ کاروبارهای علم و علمی را به بشر نسبت می‌دهد. یعنی معتقد است که کشاورزی یافته و دستاورد بشری است. و همین بشر می‌تواند آبیاری را که از لوازم کشاورزی است به فرمان آورد و به سامان گرداند. چنان‌که می‌تواند ابرهایی را که نازا و بی‌باران هستند، بارور و زایاگرداند که ببارند، یا باران مصنوعی به راه اندازد که امروزه حتی در کشورهای عقب‌مانده و نیمه‌توسعه‌یافته هم جزء عادیات روزمرهٔ کشاورزی و آبیاری است. حال در این آیات قرآنی، با نگاه جدید، تأمل کنید: **افرأیتم الماء الذی تشربون؟** (آیا اندیشیده‌اید به آبی که می‌آشامید؟ آیا شما آن را از ابر فرو فرستاده‌اید یا ما فروفرستنده‌ایم؟ اگر خواهیم آن را تلخ و شور گردانیم، پس چرا سپاس نمی‌گزارید؟ آیا اندیشیده‌اید به آتشی که می‌افروزید، آیا شما درختش را آفریده‌اید یا ما آفریننده‌ایم؟ ما آن را پندآموزی ساخته‌ایم و توشه‌ای برای راهروان) (واقعه، ۶۸ـ۷۳). و در همین سوره، پیش از آیاتی که نقل کردیم، دربارهٔ کشت و زرع می‌فرماید: **افرأیتم ماتحرثون؟** (آیا اندیشیده‌اید در آنچه می‌کارید؟ آیا شما آن را می‌رویانید یا ما رویاننده‌ایم؟ اگر خواهیم آن را خرد و ریزگردانیم و شما حسرت‌زده شوید و گویید ما غرامت‌دیدگانیم، بلکه ما بی‌بهرگانیم) (واقعه، ۶۳ـ۶۷).

هرچند که گفتیم انقلاب کشاورزی و کشاورزی انقلابی از مهم‌ترین رویدادهای تمدن بشری است و در جنب کشف آتش و اختراع خط سه پدیدهٔ بسیار مهم تمدن‌ساز و فرهنگ‌آفرین است، ولی خداوند سلسله‌جنبان اصلی آن‌هاست. کشاورز، دانه را اختراع نکرده است، بلکه یافته است. آب را هم اختراع نکرده است. بلکه در دسترس خود یافته است. همین‌طور خاک را. و به اصطلاح فقط این‌ها را مونتاژکرده است. یا از مونتاژ آن‌ها باخبر شده است. مهم این است که دانه، رویان است یعنی قابلیت رویایی و رشد دارد. مهم این است که آب روان است. مهم این است که آب و باد و خاک و دانه وجود دارند. و با هم تأثیر و تأثر متقابل دارند. اگر نمی‌داشتند، اگر خداوند پیش‌آفرینی نکرده بود، سطح زمین قاعاً صفصفاً بود. پس آبیار

و کشاورز واقعی خداوند است و ما بخیه‌ای بر روی کار می‌زنیم.

از مسئلهٔ کشاورزی و آب و آتش که طبیعی‌اند یا طبیعی می‌نمایند، مهم‌تر، مسئلهٔ فن و فن‌آوری یا تکنولوژی است. با توضیحی که دادیم بسیاری از این منظر قبول می‌کنند که آبیار و کشاورز اصلی و واقعی و سلسله‌جنبان وکارگردان کارهای طبیعی و طبیعت خداوند است، اما در قبول این‌که کارهای فنی به خداوند ربط دارد، هنوز تردید دارند. فی‌المثل کشتی و کشتی‌سازی را در نظر بگیریم. پی بردن به این‌که چیزهایی، مثل چوب در آب فرو نمی‌رود، و از آن‌جا به ساختن قایق و سپس کشتی و کشتی‌های کوه‌پیکر رهنمون‌شدن، هم از مراحل و تحولات اساسی و دوران‌ساز و تمدن‌آفرین تاریخ تمدن بشری است.

ولی خداوند کشتی‌ها را از آیات و نعمت‌های خود می‌شمارد. و طبعاً و ظاهراً مایهٔ تأمل و شگفتی است که کشتی‌ها مصنوع بشرند، پس چرا خداوند آن‌ها را به خود نسبت می‌دهد؟ و می‌فرماید: «و اوراست کشتی‌های بادبان برافراشته که چون کوه‌ها در دریا روانند». (الرحمن، ۲۴). همچنین: «و از پدیده‌های شگرف [= آیات] او کشتی‌هاست مانند کوه‌ها در دریاها». (سورهٔ شوری، ۴۲). و در دنبالهٔ این آیه، کلیدی برای درست‌اندیشی بشر و نگاه درستش به پدیدهٔ دریانوردی به‌دست می‌دهد: «اگر خواهد باد را نگه دارد، آن‌گاه آن‌ها بر روی آن [دریا] راکد مانند؛ در این برای هر شکیبای شاکری مایه‌های عبرت است» (شوری، ۳۴).

در جای دیگر از قرآن‌کریم می‌فرماید: «آیا نیندیشیده‌ای که خداوند آنچه در زمین است و کشتی‌ها را که در دریا به فرمان او روانند، برای شما رام‌کرد، و او [اجرام] آسمان را نگاه می‌دارد که بر زمین نیفتد مگر به اذن او. بی‌گمان خداوند به مردم رئوف مهربان است» (حج، ۶۵).

نگارندهٔ این سطور، در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم، که دارای پانویس‌های تفسیری است، در پانویس و در شرح این آیه و این مشکل یا شبهه چنین آورده است. «در قرآن مجید بارها کشتی‌ها را مسخّر انسان (ابراهیم، ۳۲) و جزء نعمت‌ها و آیات الهی (لقمان، ۳۱؛ شوری، ۳۲) و حتی از آفریده‌های الهی شمرده است؛ چنان‌که فرماید: «و از کشتی‌ها و چارپایان برای شما مرکب فراهم ساخت» (زخرف، ۱۲) (نیز ← الرحمن، ۲۴؛ اسراء، ۶۶). توجیهش این است که خداوند خالق انسان است، و مخلوقات و مصنوعات انسان، مخلوق و مصنوع مع‌الواسطهٔ خداوند شمرده می‌شود. یعنی خداوند می‌توانست انسان را حیوانی ابزارساز بیافریند [چنان که آفریده است]، یا مانند سایر حیوانات فاقد این استعداد و قدرتش بگرداند. حال که انسان دارای این استعداد و قدرت است، اعتبارش به حق‌تعالی بازمی‌گردد. چنان‌که اگر انسان‌ها در آیندهٔ نزدیک، آدم

آهنی‌های ابزارساز یا کامپیوترهای کامپیوترساز پدید آورد، اعتبارش به انسان که پدیدآورنده و برنامه‌ریز اول است بازمی‌گردد» (نیز ← قرآن‌کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی، ص ۳۴۰، در شرح آیهٔ ۶۵ سورهٔ حج).

آنچه معروض افتاد جان کلام و چکیدهٔ نظریه و نگرش توحیدی و الهی، در برابر نظریه و نگرش طبیعی و مادی است. و با این کلید، درهای بسیاری از مشکلات باز می‌شود. فی‌المثل گاه از بعضی از اشراف و غرب‌زدگان یا علم‌زدگان شنیده می‌شد که در تمسخر بینش الهی یک مؤمن ساده به او می‌گفتند «برو جانم این تب را دعا و خدا قطع نمی‌کند. این چرک را آنتی‌بیوتیک خشک می‌کند». پاسخش این است که خداوند که با حرف جهان را اداره نمی‌کند، بلکه اسباب‌آفرین است و با وسائط و اسباب کارها را انجام می‌دهد. حال این وسائط یا اسباب ممکن است هرچیز باشد. (و کلمهٔ ایجادی «کن» است). و ملائکه و موجودات غیبی است، گاه هم پدیده‌های طبیعی است. آنتی‌بیوتیک آفریدهٔ مع‌الواسطه یا غیرمستقیم خداوند است.

او به جای آنکه مستقیماً آنتی‌بیوتیک را بیافریند، انسان و ذهن علم‌گرای برنامه‌ریز آنتی‌بیوتیک ساز او را آفریده است. تازه انسان را هم نه بی‌واسطه، بلکه از همین آب و گل آفریده است. در پرتو این نگرش بسیاری از آیات دشوار قرآنی را به آسانی در می‌یابیم. در آغاز سورهٔ الرحمن می‌فرماید: **...خلق الانسان. علمه البیان** (انسان را آفرید. به او زبان آموخت). در این‌جا هم وسائط بین ارادهٔ خداوند و زبان‌آموزی انسان را در نظر می‌آوریم. خداوند به کسی بی‌واسطه زبان و سخنگویی نیاموخته است، ولی ذهن انسان را چنانکه برجسته‌ترین زبان‌شناس امروز غرب، چامسکی، می‌گوید برنامه‌ریزی شده و دارای استعداد زبان‌آموزی آفریده است. یا در سورهٔ علق می‌فرماید: **...اقرأ و ربک الاکرم. الذی علم بالقلم** (بخوان و پروردگار تو بس گرامی است. همانکه با قلم [و کتابت انسان را] آموزش داد). در این‌جا هم معلوم است که خداوند مستقیماً و بی‌واسطه قلم را به‌دست کسی نداده است. او انسان را علم‌آموز و علم‌آفرین و فرهنگ‌ساز و تمدن‌ساز آفریده است. یعنی همهٔ این توانایی‌ها را به صورت استعداد در سرشت انسان نهاده است که هر یک به موقع خود بارور می‌شود.

اشارهٔ علمی دیگر در قرآن

با آنکه قرآن رساله‌ای علمی نیست، و با آنکه برای فهم یا اثبات اعجاز آن نباید به علم جدید توسل کرد، اما یکی از وجوه اعجاز قرآن، اشارات علمی آن است. نظیر توصیفی که از باد و باران،

یا مراحل تشکیل جنین در قرآن آمده است که علم طبیعی آن روزگار، در عربستان قرن هفتم میلادی، در حد فهم و دریافت این‌گونه مسائل علمی نبوده است، و لامحاله حقیقت وحیانی است. بعضی از اشارات علمی قرآن تا قرن‌ها بر مسلمانان و اهل علم آشکار نبوده است، نظیر آیه‌ای که در این یادداشت مطرح می‌کنیم.

آیهٔ دوم سورهٔ رعد چنین آغاز می‌شود: **اللّه الذی رفع السماوات بغیر عمدٍ ترونها...** (خداوند کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید برافراشت). مفسران قدیم در فهم این آیه اختلاف نظر دارند. گروهی برآنند که «ترونها» (آن‌ها را ببینید/ می‌بینید) به آسمان (سماوات) بر می‌گردد. و گروهی از جمله محیی‌الدین درویش نحوپژوه بزرگ قرآنی معاصر آن را راجع به «عمد» (ستون‌ها) می‌دانند. اگر راجع به آسمان‌ها باشد در بردارندهٔ نکتهٔ مهمی نخواهد بود. زیرا معنای آیه چنین می‌شود که او آسمان‌ها را بدون ستون برافراشت، و شما آسمان‌ها را می‌بینید و البته می‌بینید که بدون ستون است. اما معنا و برداشت دوم این است که او آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که مرئی باشد و به چشم انسان بیاید، برافراشت یعنی ستون هست اما دیده نمی‌شود. در قرائت اول یعنی اصولاً ستونی درکار نیست که دیده شود. از قدرت خداوند بر می‌آید که آسمان‌ها را بدون هیچ ستونی اعم از مرئی و نامرئی برافرازد. اما سنت خداوند این است که به وساطت علل و اسباب (طبیعی) اراده و قدرت خود را اعمال می‌کند. قدما تا عصر جدید در فهم این آیه مشکل علمی داشته‌اند. زیرا نمی‌دانستند و نمی‌توانستند بدانند که اگر ستونی هست و نامرئی است آن ستون چیست؟ اما امروزه یعنی پس از کشف نیوتون و استقرار قانون جاذبهٔ عمومی این مسئله جزء اطلاعات عمومی و همگانی است که جذب و دفع بین سیارات و ستارگان باعث قرارگرفتن ستاره‌ها و سیارات در فاصلهٔ معینی از همدیگر و گردیدن آن‌ها یا بر محور خود، یا در مدار ثابت (حرکت وضعی و انتقالی) شده است. چیزی که هست این نظم و نظام طبیعی و خودبه‌خود نیست، بلکه وضع و نهادهٔ الهی است. چنان‌که در سورهٔ «یس» می‌فرماید: **ذلک تقدیر العزیز العلیم** (این اندازه‌آفرینی خداوند پیروزمند داناست). برای تفصیل بیشتر ← ترجمهٔ قرآن‌کریم، همراه با توضیحات و واژه‌نامه، به قلم بهاءالدین خرّمشاهی، ذیل همین آیه؛ همچنین کتاب *هیئت و اسلام* اثر کلاسیک نوین شادروان شهرستانی.

گوشه‌ای از روان‌شناسی صدا در قرآن

در قرآن‌کریم آیات و اشارات تأمل‌انگیزی دربارهٔ صدا وجود دارد. و چون روان‌شناسی امروزه از

شاخه‌های علوم طبیعی است، این نکات را در این‌جا مطرح می‌کنیم.

۱. چند آیه هست که از صدای بلند و بی‌ملاحظه بانگ برداشتن انتقادکرده است: **واقصد فی مشیک و اغضض من صوتک ان انکر الاصوات لصوت الحمیر** (و در راه‌رفتنت میانه‌روی کن و صدایت را آهسته بدار، چراکه ناخوش‌ترین آوازها بانگ درازگوشان است) (لقمان، ۱۹). در این آیه و آیات نظیر آن، خداوند پند و رهنمود اخلاقی در باب صدا بلند نکردن می‌دهد. به ویژه به اعراب (که نباید با عرب‌ها اشتباه‌کرد. زیرا اعراب در عرف قرآن به اهل بادیه که بی‌فرهنگ هستند اطلاق می‌گردد) و دیگران که بی‌ملاحظه یا بی‌توجه هستند می‌آموزد که وقتی در حضور پیامبر(ص) هستند آهسته حرف بزنند و صدا بلند نکنند. از جمله: **یا ایهاالذین آمنو لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و انتم لاتشعرون. ان الذین یغضّون اصواتهم عند رسول‌اللّٰه اولئک الذین امتحن اللّٰه قلوبهم للتقوی لهم مغفرة و اجر عظیم. ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لایعقلون** (ای کسانی که ایمان آورده‌اید صداهایتان را از صدای پیامبر بلندتر مسازید؛ و در سخن با او، مانند بلند حرف‌زدنتان با همدیگر، بلند حرف مزنید، مباداکه اعمالتان تباه شود و آگاه نباشید. بی‌گمان کسانی که صداهایشان را نزد پیامبر خدا [آهسته و] پوشیده می‌دارند، اینانند که خداوند دل‌هایشان را به تقوا پالوده است؛ ایشان از آمرزش و پاداشی عظیم برخوردارند. بی‌گمان کسانی که تو را از پشت در حجره‌ها صدا می‌زنند، بیشترشان نابخردند) (حجرات، ۲ـ۴).

۲. مورد دیگر از توجه به صدا، در مورد همسران رسول‌اللّٰه است که خداوند به آنان پند و آموزش می‌دهد که با بیگانگان (مرد اجنبی، ارباب رجوع پیامبر (ص) و دیگران) کاملاً جدی حرف بزنند و لطافت و نرمی و نازکی را از صدای خود بگیرند، چراکه بیماردلان به خیالات خام و ناروا خواهند افتاد، و در مجموع این در شأن همسران رسول‌اللّٰه(ص) نیست که مواظب متانت صدا و حرف‌زدنشان نباشند. و در مجموع ایرادی اگر هست متوجه‌کژاندیشان و بیماردلان است، نه همسران و حرم پاک رسول خدا (ص). در این‌باره در سورهٔ احزاب می‌فرماید: «ای زنان پیامبر شما همانند هیچ یک از زنان نیستید [و برتر و مسئول‌ترید]؛ چون رعایت تقویٰ کنید، پس در سخن نرمی نکنید که فرد بیماردل به طمع [خام] افتد؛ و سخنی سنجیده بگویید» (احزاب، ۳۲).

۳. مورد سوم در مورد مخالفان و منافقان است. می‌فرماید: «آیا بیماردلان پنداشته‌اند که خداوند هرگز حقد و حسدهایشان را آشکار نمی‌سازد؟ و اگر بخواهیم آنان را به تو می‌نمایانیم، آنگاه ایشان را به سیمایشان می‌شناسی، و آنان را از آهنگ سخنشان می‌شناسی؛ و خداوند

[ظاهر و باطن] اعمالتان را می‌داند» (محمّد، ۲۹ـ۳۰). نکتهٔ ظریف این است که خداوند به پیامبرش می‌فرماید که **لتعرفنّهم فی لحن القول** (و آنان را از آهنگ سخنشان می‌شناسی) و این مبتنی بر این واقعیت روان‌شناختی انسانی است که روح و روحیه و حالت روحی و روانی او در صدایش منعکس می‌شود و ما امروزه از ورای سیم تلفن، یا امواج تلفن بی‌سیم، با آنکه از طرف گفت‌وگوی خود کیلومترها یا فرسنگ‌ها یا حتی قاره‌ها فاصله داریم، از لحن صدای او، حالت روحی‌اش را تشخیص می‌دهیم. یعنی از چیزی و کیفیّتی که به محتوای کلام او مربوط نیست، بلکه به بافت صوت و صدا و طرز و لحن ادا مربوط است.

۴. مورد دیگر که باز هم به روان‌شناسی انسانی در مورد صدا مربوط است، این است که آدم‌های ناامن و منافق آشفته‌خاطر که بر اثر نفاق و تظاهر، ناامنی خاطر یافته باشند، ظاهراً آرام و باطناً بی‌قرارند، و هر صدای نابهنگامی آنان را دو چندان بیشتر از دیگران هراسان و آشفته و نگران می‌سازد. «و چون ایشان را بنگری، بدن‌های ایشان تو را به شگفتی آورد؛ و چون سخن گویند به سخنانشان گوش دهی، گویی آنان همانند الوارهای تکیه داده بر دیوارند؛ و هر بانگی را بر ضد خویش می‌انگارند، آنان دشمنند از آنان برحذر باش؛ خداوند لعنتشان کند، چگونه بیراهه می‌روند» (منافقون، ۱۴).

قرآن و الهیات جهانی

شش سال پیش در همین ایام بهاری، مقاله‌ای به نام «انقلاب کپرنیکی در کلام» به قلم دوست دانشورم جناب آقای دکتر نصرالله پورجوادی در نشر *دانش* انتشار یافت. این مقاله نظریهٔ جدید الهیات جامع و جهانی راکه پیش‌نهادهٔ جان هیک متکلم بزرگ معاصر (انگلیسی) است، موافقانه شرح می‌داد و می‌گفت که از طریق همسخنی بین ادیان می‌توان جوهرهٔ اصلی و فطری ادیان راکه توحید است برگرفت، و پوستهٔ عقاید موروثی و اکتسابی و غیراصلی را به دور افکند و بدین‌سان دست به تألیف قلب و همدلی مؤمنان سراسر جهان زد. تا معلوم شود که **وکلمة‌الله هی العلیا** (توبه، ۴۰) درست است.

بنده به‌عنوان یک مؤمن مسلمان، از این نظریه و پیشنهاد پروفسور هیک و شرح شیوای دکتر پورجوادی به وجد آمدم و شرحی بر شرح ایشان نوشتم به نام «همسخنی بین اسلام و اهل کتاب» که ابتدا در شمارهٔ بعدی همان نشریه (خرداد ـ تیر ۱۳۷۱) به طبع رسید، سپس در مجموعه‌ای به نام *قرآن‌پژوهی* که مشتمل بر ۷۰ بحث و تحقیق قرآنی این‌جانب است، تجدید طبع یافت.

این مقاله جز یک ـ دو «خدا قوت» و تشویق دوستانه، بازتابی نیافت تا اخیراً که یکی از صاحب‌نظران که هم اهل علم کلام هستند و هم قرآن‌پژوه، به نام آقای محمدحسین قدردان قرامکی، مقاله‌ای تحت عنوان «قرآن و پلورالیزم، تأملی بر مقالهٔ همسخنی بین اسلام و اهل کتاب، از کتاب قرآن‌پژوهی»، به‌عنوان ردّیه بر آن نگاشتند که در شمارهٔ شانزدهم *بینات* (زمستان ۱۳۷۶) به طبع رسیده است. جان کلام مقالهٔ بنده این بود که اگرچه مشهور است که اسلام ناسخ ادیان و شرایع پیشین است، ولی در قرآن، نسخ و نفی و انتفا و تخطئهٔ حادی که منکر هرگونه

حقانیت و احتمال نجات و رستگاری اهل کتاب باشد، آشکار نیست و گفت‌وگو یا باب تفاهمی بین اسلام و یهودیت و مخصوصاً مسیحیت برقرار و باز است. ناقد دانشور منکر این رویکرد و رهیافت شده‌اند و در حد توان علمی خود کوشیده‌اند نادرستی این نظر و نظریه و استدلالات و استشهادات مربوط به آن را نشان دهند. حال این یادداشت پاسخی است نه تفصیلی، بلکه کلی، به ردّیهٔ ایشان، که از سر جدل نوشته نشده است؛ بلکه از سر دردمندی، و تأملی در زمینهٔ تفرقه و تعصب که نخستین و نیرومندترین عامل مسدودکننده باب گفت‌وگوی بین ادیان یا قبول تعدد و تنوع و تفاهم ادیان [= پلورالیزم دینی] است.

واقعیت روان‌شناختی ـ تاریخی این است که بشر به تفرقه و فرقه‌فرقه شدن تمایل فطری دارد. فرق‌ها و فاصله‌های تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و مادی و معنوی در همهٔ جوامع باستانی و دیروزین و امروزین، بشر را کثرت‌گرا بار آورده است.

اگر موانع و مشکلات چندگانه و چندگونه نبود طبعاً به نفع بشر و بشریت بود که فی‌المثل انسان فقط یک دستگاه آداب و رسوم واحد، یک زبان واحد، فرهنگ واحد، اخلاقیات واحد، و دین واحد داشته باشد.

در راه دفاع از اختلافات قومی، ملی، میهنی، مذهبی چه جنگ‌ها که در گرفته است و چه ستم‌ها برطرفین درگیر این جنگ‌ها رفته است.

در این‌جا برای تسهیل آغاز بحث این فرض را مطرح می‌کنیم که خداوند می‌دانست که هر پیامبری که از جانب او برای قومی/ قوم خودش پیام وحیانی الهی را ببرد و مردم (کم یا بیش، همه یا گروهی) به آن بگروند و ایمان بیابند، در این صورت دلبستهٔ ایمان خود خواهند شد. و اگر یک دو سه نسل بعد از آنکه آنان با ایمان و دین خود انس گرفتند، پیامبر جدیدی بیاید و بگوید دعوت و دین پیشین را رها کنید و به دین جدیدی که من آورده‌ام بگروید، این کار بر مردم آسان نیست. همین است که یهودیت، تاب قبول دعوت جدید مسیحیت را نداشت. و مسیحیت تاب قبول دعوت جدید اسلام را و جنگ‌ها بین این سه دین توحیدی فراوان در گرفته است که درازآهنگ‌ترین آن‌ها که سده‌ها به طول انجامیده معروف به جنگ‌های صلیبی است، که در دل قرون وسطی درگرفت. اما تمدّن غربی (مسیحی) از آن‌جا که تساهل و مدارا را در ذات خود دارد، و در تمدن اسلامی و اصولاً هر تمدن و فرهنگ بزرگ و باروری هم مدارا و مروّت را در دامان خود پرورش می‌دهد، لذا مسیحیان که اسلام را آیین کفرآمیز و ارتدادی و زندقه‌آمیز و بدعت‌آمیز و در یک کلام غیرالهی می‌دانستند، رفته‌رفته شروع کردند به تأمل و مطالعه و این تأمل و مطالعه

نه فقط منحصر به یک گروه یا در یک کشور یا فقط زمان و برهه‌ای خاص بود، بلکه از ۸۰۰-۹۰۰ سال پیش که ترجمهٔ لاتینی و بعدها انگلیسی قرآن به عمل آمد آغاز شد و هر چه پیش آمد، دوستانه‌تر و همدلانه‌تر گردید. تا شورای واتیکان در سال ۱۹۶۵ رسماً اسلام را دین الهی و قرآن را کتاب آسمانی شمرد. اسلام‌شناسی غربیان یکی از بارورترین شاخه‌های اسلام‌شناسی / دین‌پژوهی در سراسر جهان و در تاریخ بشری بی‌سابقه است.

اما ما چه کردیم؟ بیگانه‌ترسی و وسواس و ترس و تعصب پیشه کردیم. اسلام‌شناسی غربیان را یکسره ابزار پیدا و پنهان استعمار شمردیم. و اسلام‌شناسان عالی‌مقام را جیره‌خواران امپریالیسم شمردیم و حتی آشکارا تا جاسوس‌انگاری آنان پیش رفتیم. اما یک‌صدم کار فرهنگی متقابل در جهت غرب‌شناسی انجام ندادیم. سهل است عمق و ارزش و اهمیت کارهای مستشرقان اعم از ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان را در نیافتیم. عظیم‌ترین تاریخ و توصیف و تحلیل و ارزیابی هنر ایران اثر ۱۶-۱۷ جلدی پوپ است و مهم‌ترین آثار مثنوی شناسی و شرح و تصحیح و ترجمهٔ مثنوی اثر تلاش پنجاه سالهٔ نیکلسون است.

قرآن‌شناسی و قرآن‌پژوهی غربیان نیز کارنامهٔ پربرگ‌وباری دارد. ترجمه‌های معاصر و امروزین قرآن‌کریم به انگلیسی و فرانسه و آلمانی بیشتر (و گاه بهتر) از ترجمه‌های جدید فارسی است. نخستین واژه‌نمای قران را غربیان (فلوگل) ساخته‌اند و نیز نخستین واژه‌نما [= *المعجم‌المفهرس*] احادیث نبوی را (ونسینک).

به بحث اصلی و قرآنی خود بازگردیم. خداوند که آفرینندهٔ انسان است و از فطرت و طبیعت او و حیات فردی و جمعی و اجتماعی‌اش خبر دارد، می‌داند که انسان در عین آنکه اهل جمع و اجماع و تجمع است، اهل تفرقه و تفرق هم هست. لذا می‌فرماید: **ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لایزالون مختلفین** (و اگر پروردگارت می‌خواست مردم را امت یگانه قرار می‌داد، ولی همچنان اختلاف می‌ورزند) (هود، ۱۱۸).

و با روان‌شناسی شگرفی می‌فرماید: **کل حزب بمالدیهم فرحون** (هر گروهی به آنچه دارند دلخوشند) (روم، ۳۲).

ما سنتاً و عادتاً ادیان دیگر را اگر هم حق بدانیم، به اندازهٔ اسلام حق و بر حق نمی‌دانیم. بسیار خوب وقتی که نعمت عظمای آخرین و بهترین و کامل‌ترین دین الهی به انسان رسید، چرا قدر این نعمت را ندانست و به جای آنکه به فرمودهٔ قرآن اعتصام به حبل‌الله بیابد، و تفرقه پیشه نکند، تفرقه پیشه کرد؟ فرقه‌های اسلامی بیش از هفتاد و دو فرقه‌ای هست که حدیث نبوی

پیش‌بینی‌کرده بوده است (مگر آنکه رقم هفتاد را عددی غیر حصری و نمادین و حاکی از کثرت بسیار بگیریم).

از دو فرقهٔ بزرگ اسلامی، اهل سنت و تشیّع را در نظر بگیریم. هر کدام که حق یا بر حق باشد، چرا به حق بودن قانع نبوده و باز تفرقه در تفرقه پیداکرده است؟ فرقه‌های تسنن از تشیّع بیشتر است. تقسیم بزرگ اهل سنت به مذهب اعتزال و اشعریگری از بزرگ‌ترین تفرقه‌های جهان اسلام سُنّی بوده است. اما راقم این سطور چنانکه پیشتر هم اظهار داشت بشر را ذاتاً متمایل به تفرقه و تفرق می‌داند. نهضت اعتزالیگری که سه - چهار قرن دوام آورد، میراث فرهنگی گران‌سنگی از خود باقی گذاشته است.

همچنین در عالم فقه هم اسلام سنی به چهار مذهب بزرگ تقسیم شد (شافعی، مالکی، حنفی، حنبلی). در این میانه نمی‌توان دنبال فرقهٔ حق‌تر یا *ناجیه* گردید. مگر آنکه بگوییم نجات انحصاری نیست و نظراً هر فرقه و فردی بسته به نیت و ایمان و صدق و صلاح و سداد می‌تواند به نجات دست یابد. و بسیاری از آیات قرآنی هست که ایمان به مبدأ و معاد و عمل صالح را سرمایهٔ رستگاری اخروی می‌شمارد.

اما اگر شیعه از سنت حق‌تر بود، چرا این همه تفرقه و تفرق یافت؟ در همان قرون اولیه به کیسانی و مختاری و چه و چها انشعاب یافت. پس از امامت امام چهارم (حضرت امام زین‌العابدین علیه‌السلام) زیدی‌ها معروف به شیعهٔ پنج امامی، و پس از امام ششم (حضرت امام جعفر صادق علیه‌السلام) شش امامی‌ها و سپس هفت امامی‌ها پدید آمدند که همان اسماعیلیه باشند. اسماعیلیه خود به نزاریه، و بهره‌ها و خوجه‌ها و چندین فرقهٔ دیگر تقسیم شدند. بعد گویا پس از امام هشتم یا نهم بود که واقفیه پدید آمدند که از اعتقاد به امام هشتم یا نهم فراتر نمی‌رفتند. بعد چه تفرقه‌ها بر سر وجود یا غیبت امام دوازدهم پیش آمد. از دل تشیّع ده‌ها فرقهٔ درویشی و کلامی پدید آمد مانند حروفیه، نوربخشیه، شاه نعمت‌اللّهیه، و همواره بازار نزاع‌های حیدری - نعمتی (که اسم دو فرقهٔ متنازع واقعی است) داغ بود. در شیعهٔ امامیهٔ دوازده امامی باز هم انشعاب پدید آمد، اهل حق یکی از آن‌ها بود. حروفیه و بکتاشیه و نقطویه هم بی‌ارتباط با تشیع نیست. خود اهل حق چندین فرقه دارد.

«باب»های متعددی پس از غیبت امام دوازدهم (عج) ادعا و ظهورکرده‌اند. تا برسیم به علی محمد باب. بابی‌ها خود انشعاب کرده‌اند به ازلی - بهایی و این‌ها هم از تفرقه مصون نمانده‌اند. انشعاب دیگری در متن تشیع اثناعشری پدید آمده که شیخیه نام دارد، و شیخیه خود به گروه‌های متعددی تقسیم شده‌اند.

در مسیحیت، در یهودیت، و در ادیان غیرتوحیدی مانند آیین هندو و آیین بودا صدها بلکه هزاران فرقه وانشعاب پدید آمده است. یعنی که تفرق و فرقه‌گرایی یک عارضهٔ زودگذر بعضی از جوامع انسانی نیست. همین است که حافظ با وسعت مشربی که دارد می‌گوید: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه/ چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

به قرآن و ساقهٔ اصلی بحث خود بازگردیم. خداوند می‌داند که با ظهور و استقرار اسلام چنین نخواهد شد که یهودیت و مسیحیت، منسوخ و منتفی شود. لذا در عین آنکه باب دعوت به دین جدید (اسلام) را به روی آن‌ها باز می‌گذارد، به اصطلاح اهل سیاست به طریقهٔ دفاکتو (عملاً/ بالفعل) آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. یکی از ترجیع‌بندهای قرآنی این است که دربارهٔ قرآن می‌فرماید مصدق (تصدیق‌کننده/ همخوان/ استواردارنده) کتاب‌های آسمانی پیشین است. یا برای مناسبات مسلمانان و اهل کتاب احکامی وضع می‌فرماید(از مسائل مربوط به قوت و غذا گرفته تا ازدواج و جنگ و صلح، و قوانین مدنی نظیر جزیه گرفتن و انعقاد پیمان صلح یا همدستی با آنان). اگر مسیحیت از نظر قرآن‌کریم منسوخ و منتفی بود و طومار هستی‌اش در نوردیده بود، آیا ممکن بود در قرآن چنین آیاتی بیاید: «... همچنین مهربان‌ترین مردم را نسبت به مؤمنان [مسلمانان] کسانی می‌یابی که می‌گویند ما مسیحی هستیم؛ این از آن است که در میان ایشان کشیشان و راهبانی [حق‌پرست] هستند و نیز از آن روی است که کبر نمی‌ورزند. و [اینان] چون آنچه به پیامبر [اسلام] نازل شده است. بشنوند، می‌بینی که چشمانشان از اشک لبریز می‌شود از آنکه حق را می‌شناسند، [و] می‌گویند پروردگارا [ما] ایمان آورده‌ایم، پس ما را در زمرهٔ گواهان بنویس؛ و چرا به خداوند و حق و حقیقتی که برای همهٔ ما نازل شده است ایمان نیاوریم و حال آنکه امیدواریم که پروردگارمان ما را در زمرهٔ شایستگان درآورد. و خداوند نیز به [پاداش] این سخن که گفتند بوستان‌هایی که جویباران از فرودست آن جاری است، نصیبشان می‌سازد که جاودانه در آن خواهند بود و این پاداش نیکوکاران است». (مائده، ۸۲_۸۴). ملاحظه می‌فرمایید که فرقهٔ ناجیه‌ای از میان کشیشان و راهبان مسیحی، به تصریح قرآن وجود دارد. حال به این آیات از سورهٔ مائده توجه فرمایید که از نظر بحث ما حائز کمال اهمیت است و به رسمیت شناختن ادیان اهل کتاب در آن آشکار است:

«و چگونه تو را به داوری می‌گیرند حال آنکه تورات در نزد آنان است که حکم الهی در آن هست، آنگاه با وجود این رویگردان می‌شوند و اینان مؤمن نیستند. ما تورات را نازل‌کرده‌ایم، در آن رهنمود و نوری هست که پیامبران اهل تسلیم و عالمان ربانی و احبار بر وفق آنچه از کتاب

الهی به آنان سفارش کرده‌اند و به آن گواهند، برای یهودیان داوری می‌کنند... و به دنبال ایشان عیسی‌بن مریم را فرستادیم که گواهی‌دهنده بر [حقانیت] تورات بود که پیشاپیش آن [نازل شده] است؛ و راهنما و پندآموز پارسایان است. و باید که اهل انجیل بر وفق آنچه خداوند در آن نازل کرده است حکم کنند، و کسانی که بر وفق آنچه خداوند نازل کرده است، حکم نکنند آنانند که نافرمانند. و کتاب آسمانی [قرآن] را به راستی و درستی بر تو نازل کردیم که همخوان با کتاب‌های آسمانی پیشین و حاکم بر آن‌هاست؛ پس در میان آنان بر وفق آنچه خداوند نازل کرده است، داوری کن و به جای حق و حقیقتی که بر تو نازل شده از هویٰ و هوس آنان پیروی مکن. برای هر یک از شما راه و روشی معین داشته‌ایم و اگر خداوند می‌خواست شما را امت یگانه‌ای قرار می‌داد. ولی [چنین کرد] تا شما را در آنچه به شما بخشیده است بیازماید. پس به انجام خیرات بشتابید. بازگشت همگی شما به سوی خداست؛ آنگاه شما را از [حقیقت] آنچه در آن اختلاف می‌ورزیدید آگاه خواهد ساخت...» (مائده، ۴۳ـ۴۸).

حقایق صریح و تکان‌دهنده‌ای که در این آیات بینات قرآنی هست، نیازی به شرح و بیان کم‌رنگ و دست و پا شکستهٔ ما ندارد.

اگر ناقد محترم فقط با استناد به قرآن‌کریم این ادعا را به روشنی اثبات فرمایند که قرآن حاکی از آن باشد که با آمدن اسلام بساط ادیان اهل کتاب برچیده شده و آن ادیان منسوخ و بی‌اعتبارند، طبعاً قاطع بحث و مباحثه، خواهد بود. بنده بر آنم که این مسئله یعنی منسوخ‌انگاری ادیان اهل کتاب نه تصریحاً و نه تلویحاً از قرآن‌کریم بر نمی‌آید. بلکه برعکس به رسمیت شناختن صریح و ضمنی آن‌ها از ده‌ها آیهٔ قرآنی بر می‌آید. ما چندین آیه در این باره در مقالهٔ «همسخنی بین اسلام و اهل کتاب» آورده‌ایم. مدعای اصلی آن مقاله که راه را برای تدوین الهیات جهانی باز می‌کرد این بود که همان‌گونه که از آیهٔ شصت و چهارم سورهٔ آل عمران بر می‌آید، خداوند بزرگ برای آنکه قدر مشترک بین ادیان ابراهیمی و توحیدی را بگیرد و آن را سرمایهٔ صلح بین‌الادیان سازد، از میان اقلام چندگانهٔ ایمان [ایمان به مبدأ، معاد، انبیا، کتب آسمانی، فرشتگان و جهان غیب] فقط یکی را که توحید باشد اصل گرفته و به شیوهٔ چون که صدآمد نود هم پیش ماست، و «کل الصید فی جوف الفرا» تلقی و عمل فرموده است.

آری میل به تفرقه و انشعاب در گروه‌ها و جوامع انسانی هست و خداوند آن را به رسمیت می‌شناسد و با تعبیر **لایزالون مختلفین** (هود، ۱۱۸) و **کل حزب بمالدیهم فرحون** (روم، ۳۲) از آن یاد می‌فرماید. حال که در طبیعت و تاریخ بشر این همه افتراق و تفرقه هست، تکلیف انسان

تفرقه‌گرا و فرقه‌گرا چیست؟ این‌که از میان ده‌ها دین و هزاران مذهب و فرقه فقط یکی رستگار است و بقیه گمراه و در طریق ضلالت و در راه ورود به جهنم، ادعای خودخواهانه‌ای می‌نماید و از عدل الهی و سعهٔ رحمت او هم بعید است. بشر اعم از این‌که ذاتاً فرقه‌گرا و تفرقه‌گرا باشد، یا اکتساباً، در هر حال در طول تاریخ انشعاب در انشعاب پدید آورده است و قاعدتاً به انگیزه و امید حق‌طلبی نیز بوده است که انشعاب می‌کرده است. اگر انشعاب فی حد ذاته قبیح بود اولاً نمی‌باید در طبع و طبیعت و تاریخ بشر این همه نمونهٔ مکرر داشته باشد، ثانیاً ما شیعیان امامیه خود اولین انشعاب بزرگ در عالم اسلام هستیم.

آری تفرقه و انشعاب اگر در طلب حق باشد، می‌تواند نیک انجام باشد. اگر بفرمایید در قرآن‌کریم دعوت به وحدت کلمه بسیار است از جمله **اعتصموا بحبل‌اللّه جمیعاً و لاتفرقوا،** همچنین **انالذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً**... (انعام، ۱۵۹)، همچنین: **ولا تکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ماجاءهم البینات**... (آل عمران، ۱۰۵)، همچنین: **و لا تتبعوا السبل فتفرّق بکم عن سبیله** (انعام، ۱۵۳).

پاسخش این است که آری قصور از جانب مبدأ فیاض و به اصطلاح «فاعل» نیست، قصور و تقصیر از جانب «قابل» یعنی ما انسان‌هاست. بدون مجامله و مداهنه باید گفت که نه اهل تسنن و نه اهل تشیّع چنان‌که باید و شاید به این پیام‌های قرآنی ـ الهی توجه نکرده است. البته برادران هم‌مذهب بنده یعنی شیعهٔ امامیه به این آسانی‌ها این حرف و حکم را نمی‌پذیرند و بر آنند که اولین سنگ بنای تفرقه را اهل سنت نهاده‌اند. آن‌ها بوده‌اند که انشعاب کرده‌اند و به بی‌راهه رفته‌اند. اگر چنین باشد پس چرا این همه فرقه و تفرقه در خود شیعهٔ امامیه پیدا شده است، یا چنان‌که گفتیم در حوزهٔ اهل سنت هم فرقه‌گرایی و تفرقه‌گرایی بیداد می‌کند. این‌جاست که رحمت فراگیر الهی به داد بندگان فرقه‌گرا و تفرقه‌گرا می‌رسد. و توحید و عمل صالح را مبنای ارزیابی کارنامهٔ هر فرد یا هر فرقه قرار می‌دهد. در پرتو این نگاه و این منظر باید به آیهٔ شصت و چهارم آل عمران نگریست که وحدتی را که در میان این همه کثرت هست برجسته می‌سازد. و ملاک و معیاری برای ارزیابی کارنامهٔ انسان فرقه‌گرا و تفرقه‌گرا به‌دست می‌دهد. اگر چنین معیاری نباشد، جایش را فقط ادعا و داعیهٔ هر فرقه‌ای که خود را ناجیه یا قوم برگزیده می‌شمارد، خواهد گرفت. برای حسن ختام آیهٔ مهم و معروف دیگری از قرآن‌کریم نقل می‌کنیم که در پرتو مباحثات اخیر، معنای آن را بهتر و بیشتر حس می‌کنیم. این آیه (آیهٔ شعوبیه) را هم می‌توانیم از اساس و ارکان الهیات جهانی به شمار آوریم: «هان ای مردم ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده‌ایم و

شما را به هیئت اقوام و قبایلی درآورده‌ایم، تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید، بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست، که خداوند دانای آگاه است» (حجرات، ۱۳). خداوند معیار تقرب را نه تدین به دین خاص یا مذهب خاص شمرده، بلکه خطاب به همهٔ اقوام و قبایل بشری گفته است که ملاک رستگاری و تقرب به خداوند، عمل صالح یعنی پرهیزگاری است. باید گفت که خداوند در این‌جا توحید و ایمان را، مسلم گرفته است و متعرض آن نشده است.

از جمع بین مضامین آیهٔ شصت و چهارم آل عمران و آیهٔ شعوبیه و چندین آیهٔ دیگر که دربارهٔ طوایف مختلف اهل کتاب است بر می‌آید که اگر قرار باشد حرف و حکم قرآن را در باب الهیات جهانی و مورد قبول همهٔ مؤمنان روی زمین جست‌وجو کنیم، به ایمان (توحید) و عمل صالح می‌رسیم. از طریق خلف هم می‌توان پرسید آیا کسی که خالصانه اهل توحید باشد و یک عمر به عمل صالح پرداخته باشد، قطع نظر از مذهبش، رستگار نیست؟

اصالت عقل یا اصالت وحی
(تفکیک مکتب (ها) و مکتب تفکیک)

مزاج دهر، تبه شد در این بلا حافظ
کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی

اشاره (۱)

با نام خداوند و استعانت از یاری‌های پیدا و پنهان او، این وجیزهٔ ناچیز را به نشریهٔ ارجمند *بینات* که نخستین نشریهٔ قرآنی / قرآن‌پژوهی فارسی است، و شمارهٔ پاییز ۱۳۸۱ آن (شمارهٔ ۳۵)، ویژه‌نامهٔ بزرگداشت یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران در علوم قرآنی و حدیث و به‌طور کلی علوم عقلی و نقلی اسلامی، جناب استاد محمدرضا حکیمی است، با ارادت و اخلاص، عرضه می‌دارم، و استعانتم از حضرت حق، نه در این است که این وجیزه، ناچیز باشد، این‌که العیاذباللّه، از ادب بندگی و ادب شرع و حتی شرط عقل، به دور است، بلکه درنهانخانهٔ دلم آرزومندم که به توفیق الهی، چیزی بنویسم که هرچند در قیاس و مقایسه با مقالات استادان و همقلمان عالی‌مقام این ویژه‌نامه، بلند بالا، نباشد یا نتواند با آن‌ها پهلو بزند **و فوق کلِّ ذی عِلم علیم** (یوسف، ۷۶) (ز هر دانشوری داناتری هست)؛ ولی به مدلول حدیث ژرف **نیّةُ المؤمن خَیرٌ من عمله،** حداقل اگر مهم نیست، از فایدتی خالی نباشد و باز *حافظ* که *حافظهٔ ماست*، به مدد می‌رسد که: «ارادتی بنما تا سعادتی ببری» همچنین:

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

و از آن‌جا که بخش مهم (و حتی ممکن است بعضی بگویند بخش اعظم و اهمّ) حرف و حکمت نیاکان ما از روی به اسلام آوردن تا بدین سوی و تا به امروز، در شعر / با شعر بیان شده، با آنکه خویشتنداری می‌ورزم که کمتر از شعر استفاده کنم، اما در این آغازهٔ سخن و هرجا که لازم

افتد، اجازه دهید شعرهایی که خودش، بدون تأمل یا تکلّف به ذهن می‌آید بر زبان قلم هم بیاورم. مخصوصاً که میراث عظیمی از اندیشه و هنر مردم/ اقوام مسلمان ایرانی چنان‌که گفته شد، در انواع قالب‌ها و دفتر و دیوان‌های شعر، نهفته است، و

پریرو تاب مستوری ندارد در ار بندی سر از روزن برآرد

(عبدالرحمن جامی)

پس آخرین مصراع را که از سنایی است و هروقت به یاد دوست و برادر و استادم (شاگردی‌ام در مکتب و مَدْرسِ آثارشان بوده) جناب محمدرضا حکیمی می‌افتم و ارادت دیرین و خاطرات شیرین، از حدود سی سال پیش ــ که افتخار آشنایی با ایشان نصیبم شد ــ در دلم زنده می‌شود: از زمانی که هنوز *یادنامهٔ علامهٔ امینی*، اعلی‌الله مقامه، منتشر نشده بود، آری این مصراع از قصیدهٔ ژرف و شگرف «مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا» را وصف مناسبی برای ایشان می‌یابم: «... مسلمانی ز سلمان پرس و درد دین ز بودردا» عمداً مصراع اول را نیاوردم، چرا که احتمالاً بعضی آن را حامل و حاکی از تعریضی به روز و روزگار حاضر می‌گرفتند. به هر حال دیوان سنایی، اگر دیریاب و کمیاب بود، اکنون با تجدید چاپ به شیوهٔ افست (انتشارات سنایی)، خوشبختانه بی‌هیچ افزود و کاست، به تصحیح شادروان محمدتقی مدرس رضوی در بازار کتاب و دستیاب است.

اما شعر حافظ که در آغاز و سمت چپ این مقاله آمده است، هم قابلیت همین‌گونه برداشت‌ها را دارد. یعنی قرائت/ خوانش/ برداشت امروزین و سیاسی ـ اجتماعی صرف. حال آن‌که مراد من به سادگی این است که گاه و در مواردی برخورد اندیشه‌های فلسفی و دین‌پژوهانهٔ قدیم و جدید، فضای فرهنگی امروز ما را تیره‌وتارکرده و باید در پی یافتن حکیمی که رای فرزانگان و فرزانگی دارد، برآییم و امید است، و این امید، روی در تحقق دارد که با توجه و رهیافت و رویکرد صادقانه به آرمان و دستگاه اندیشگی پاک‌مردان قرآن‌شناس و قرآن‌زیست، که وحی را دستگیر عقل و راهبر او می‌دانند، نه بالعکس، یعنی بزرگان «مکتب تفکیک» که امروزه استاد محمدرضا حکیمی، ژرف‌کاوترین و حق‌جو و حق‌گوترین نماینده و سخنگوی آن است، راهیاب شویم، آری: «در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست» (حافظ).

اشاره (۲)

بدون گفتن آشکار است که مقاله‌نویسی در عصر حاضر به چند نگرش و چندگونه روشِ نگارش، تألیف می‌شود. ۱. گاهی مقالاتی هست بس با تتبع که نویسنده، اعم از آن‌که نظرگاه و رأی خود را

آشکار یا بیان کند یا نکند، اقوال مهم و اصلی و کلیدی صاحب‌نظران را در آن گرد می‌آورد، و از قلم خود فقط به‌عنوان بافت پیوندی و پیونددهنده استفاده می‌کند. این شیوه در جای خود مقبول اغلب دانشنامه‌ها است. و عالی‌ترین روش آن پدیدارشناسی است که مؤلف به توصیف و تتبع دربارهٔ موضوع بحث می‌پردازد و ارجح آن است که «تعلیق حکم» کند یا به اصطلاح اعتقاد و گرایش خود را خویشتندارانه در *پرانتز بگذارد*، و بدون گرفتن جهت و جانب و سمت و سویی خاص، به پدیده‌پژوهی و نظم و نسق بخشیدن به موضوع ـ عمدتاً تک موضوع ـ مقاله، (و حتی رساله) بپردازد. طبعاً از ارزش‌گذاری و نفی و نهی و تأیید / تصویب و تخطئه هم می‌پرهیزد و این شیوه را ادموند هوسرل فیلسوف بزرگ آلمانی، استاد هایدگر، به اوج رسانده‌اند و از فلسفه به حوزهٔ علوم اجتماعی و علوم انسانی دیگر (علاوه بر فلسفه)، و حتی دین‌پژوهی که حفظ فاصلهٔ انتقادی از مسائل اعتقادی خود مؤلف بس دشوار است، هم گسترش داده‌اند، و دانشنامه‌نویسی عصر جدید در جهان امروز عمدتاً از این شیوه و رویکرد و رهیافت استفاده می‌کند.

مقالاتی هم هست که مؤلّف در عین آنکه پیش از دست بردن به قلم تحقیق و تتبع‌کرده و اهم و امهات منابع و آرا و انظار دیگران را در آن باب مطالعه‌کرده حتی‌المقدور می‌خواهد، یا خواه و ناخواه به این‌جانب می‌گراید که طرفدارانه و با سمت و سو نه فقط عقیده و بینش و برداشت خود را در مقاله عرضه بدارد، خوش‌تر دارد که به‌جای آنکه تتبع‌کنان بنگارد، تأمل‌کنان و ارزش‌گذارانه و انتقادی و حتی اعتقادی، و نه توصیفی محض ـ که اوج متعالی‌اش چنان‌که عرض شد در پدیدارشناسی یا پدیدارشناسانه‌نویسی است ـ و گویی شعار نویسنده این است که با وجود شعارهای مهمی چون «شهود ذات» یا مستقیم به سوی ذات مسئله / موضوع رفتن و این‌که پی‌بردن به نفس‌الامر و حاقّ واقع یا حق نویسنده یا حدّ او نیست، اما این شعار هم بیش از شعارها یا دستورالعمل‌های دیگر نصب‌العین است که **نحنُ نحکُمُ بالظّاهِر** ـ اگر چه مراد از ظاهر، ظاهرگرایی و سطحی‌نگری نیست، بلکه این است که حتی با ژرف‌کاوی هم فقط لایه‌هایی از سطح پدیدارها مکشوف می‌گردد ـ آری این شیوهٔ توصیفی و تحقیقی است، که همان شیوهٔ اول است. ۲. اما شیوهٔ دوم که در مقالهٔ حاضر بیشتر به آن پرداخته شده، انتقادی و همراه با بیان آگاهانه، یا عیان شدنِ ناخودآگاهانه، موضع، منظر و اعتقاد نویسنده است. در هر دو روش، *استدلال* راه دارد، چه از سوی خود مؤلف چه به نقل از دیگران. و هیچ‌یک از شیوه‌ها، خط امان از خطا ندارد. برای خوانندگان مهم این است که مقاله چقدر اطلاع‌بخشی دارد و برای بعضی با

اندکی تفاوت، این مهم است که مقاله تا چه حد روشنگر است. البته روشن و روشنگر بودن و مشکل‌گشایی ـ یا لااقل طرح مشکل/ مشکلات، از وظایف هر دو صنف از مؤلفان چه در مقاله، چه رساله/ جزوه وچه کتاب است، و نیز از انتظارات طبیعی و حقیقی و حقانی خوانندگان است. در هر حال عنصر توصیف و تتبع در شیوهٔ اول و تحلیل و تأمل ــ نه تأویل ــ در شیوهٔ دوم غلبه دارد.

این‌جانب، در این مقاله شیوهٔ دوم را به دلایلی ترجیح داده است. شاید همین یک دلیل/ علت/ انگیزهٔ کافی باشد که به اعتقاد او در زمینهٔ موضوع این مقاله اطلاعات توصیفی، و تحقیق و تتبع به اندازهٔ لازم، ولو نه کافی، انجام گرفته و طبعاً خوانندگان و مخاطبان اصلی مقاله را کسانی می‌داند که می‌دانند ـ و اشارهٔ گذرا و شاید متفاوتی هم خواهد شد که مراد از عقل و وحی چیست و اصالت و اولویت و اولیّت قائل‌بودن به چه معناست.

طبعاً نویسندهٔ حاضر در این نوشته سعی دارد تا حد ممکن از بحث‌های فنّی و کاربرد اصطلاحات تخصصی پرهیز کند، تا مقصود اصلی‌اش، در لابه‌لای شرح و بیان اصطلاحات، فراموش یا مبهم و کم‌رنگ نشود، و هرجا هم که لازم افتاد به عمد و قصد، از مراجعهٔ بیش از حداقل به منابع تخصصی، خودداری می‌کند.

اگر خوانندگان بپرسند که چرا این شیوه را برگزیده‌ام؟ در پاسخ معروض می‌دارم، چون این مسئله سی‌سالی هست که فکر و ذکر مرا به خود مشغول داشته و با آن انس دارم، و ضمناً در پاسخ دوم یا تکملهٔ پاسخ اول عرض می‌کنم، این سخن ساده را، حمل بر ادعا و تخصص در موضوع، یا ادعای تخصص که دیگر از سر من و حد بضاعت و استطاعت من زیادتر و بیشتر است نفرمایید. پاسخ سوم را با یک تشبیه عرضه می‌دارم. اگر از بنده یا امثال بنده در اواخر میان‌سالی، و با معلومات متوسط و اندیشه و تأملی متوسط‌تر، غافلگیرانه بپرسند یا سر جلسهٔ امتحان بنشانند و بگویند از قرآن‌کریم یا دیوان حافظ چه می‌دانی یا آن‌ها را چگونه می‌دانی، هم در حدّ بضاعت بحث‌ها و فحص‌هایی فنی می‌شود ارائه‌کرد و گفت یا نوشت، و هم بحث‌های ساده‌تر و برداشت‌گونه و ارزش‌گذارانه. در یک کلمه که می‌توان تا ۴۰ـ۵۰ صفحه در شرح آن نوشت، می‌گوییم یا می‌نویسیم: قرآن‌کریم برترین تجلّی قدس و غیب و آفتابی، ظلم و ظلمت‌شکن است که از آسمان بر زمین به عین الفاظ بر قلب یا قوای دراکه مشتمل بر عقل، حس، احساس، شهود، درک و ادراک، هوش و حافظه و ذهن و سرانجام زبان حضرت خاتم‌الانبیاء [والمرسلین] محمدمصطفی (ص)، مهبط وحی تابیده/ نازل شده، یا فرود آمده و

این نزول و فرود فیزیکی و حتی طبیعی نیست، متافیزیکی به معنای توسعاً ماوراءالطبیعی است، و کمال حقیقت و واقعیت تاریخی و فراتاریخی و فرهنگی و زبانی و ادبی و فرافرهنگی و فرازبانی و فرازمانی (بدون خدشه واردکردن به نزول تدریجی بیست و سه سالهٔ آن) است و سپس تعریفی از وحی و رسالت قرآن و اهم و امّهات مفاهیم آن را با توجه به سخن مهم حافظ که «به قدر دانش خود هرکسی کند ادراک» بیان می‌داشتم. نیز دیوان حافظ را هم از تجلیات فروتر = الهام‌آمیز ذهن و زبان قدس و غیب‌آشنای لسان‌الغیب، که صورت و ساختار و محتوا و مفاهیم کلیدی عمده‌ای از آن متخذ و مقتبس از قرآن‌کریم و اذواق و مواجید و البته هوش و هنر و ظرایف ذهن و زبان اوست، معرفی می‌کردم. آن از عرش برای دستگیری ما درماندگان و چون حبل‌المتینی برای رهاندن ما از چاهسار طبیعت فرود آمده، به قول حافظ:

توکز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون　　کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

و شعر حافظ از فرش، آهنگ عرش کرده است:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت
قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند

□

ممکن است منتقدان بگویند با این حساب، خودآگاه یا ناخودآگاه، قصد نمایش معلومات داری. عرض می‌کنم به یک معنا درست است، و آن این‌که به دانسته‌ها و خوانده‌ها در زمینهٔ مورد بحث اکتفا می‌کنم، تا تأمل انتقادآمیز، در هزارتُوی ده‌ها و بلکه صدها کتاب و نقد و نقض و ابرام اقوال مختلف. چراکه این دیگرکار را از مقاله‌نویسی به کتاب‌نویسی می‌کشاند. چنان‌که با معذرت از اشاره به خود و کارهای ناچیزم عرض می‌کنم که در دو زمینهٔ قرآن‌پژوهی و حافظ‌پژوهی (ـ «شناسی» نصیب و نصاب منتهیان این رشته‌هاست) هر یک بیش از ده کتاب و بر روی هم نزدیک به پانصد مقاله نگاشته‌ام که فقط یک دهم آن‌ها (کتاب‌ها) در مراحل نهایی طبع و تدوین است و بقیه انتشار یافته و حاصل و محصولش، عرضه و انتقال مقداری اطلاعات و اگر گزاف‌گویی نباشد، تأملات و نویافته‌ها بوده است و چه بسا و چه بسیار حرف‌های کم‌ارزش یا متوسط. باری:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج　　بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ

از این طلبه/ دانشجوی رو به پیری با کارنامهٔ پراکندهٔ خود، بدون سوگند بپذیرید که فقط احساس انجام وظیفه، آن هم به طرزی شکسته ـ بسته، و ناقص و نارسا دارد، و نفس لوّامه‌اش

بحمدالله اجازه نمی‌دهد که نفس امّاره احساس رضایت کند. به قول حافظ:

سیاه‌نامه‌تر از خود کسی نمی‌بینم چگونه چون قلمم دود دل به سر نرود

باری اگر شیوهٔ اول را با رعایت ایجاز تمام به‌کار می‌بستم، بهترین شکلش این بود که بین آثار وآرای دو استاد بزرگ و بزرگوار که یکی بیشتر جانب عقل و یکی از مهم‌ترین جلوه‌هایش فلسفه را فرو نمی‌گذارد، یا عزیزتر می‌شمارد (نه تا حد اصالت عقل)، یعنی جناب آقای دکتر دینانی و دیگری که جانب شریعت‌پژوهی و وحی را تا حد قول به اصالت و اولویت آن، گرامی‌تر می‌شمارد، یعنی جناب آقای محمدرضا حکیمی که بهترین و امروزه‌فهم‌ترین سخنان را دربارهٔ «مکتب تفکیک» (که معرفی‌اش در مقالات دیگر این مجموعه آمده) می‌گوید و می‌نویسد، در حد بضاعت خود، داوری کنم، اما هم از کمبود بضاعت اندیشناکم و هم از این‌که حتّی حداقلِ صلاحیت علمی و اخلاقی توأم با رعایت جانب انصاف داشته باشم، پاک نامطمئنم. حتی اگر بحث را به دو مبحث که هر دو در حد مقاله/ مقالات است، یعنی جدید و جامع‌ترین مقاله و بیانیهٔ شرح و بیان مکتب تفکیک (چاپ شده بعد از ۵ سال از انتشار کتاب مکتب تفکیک، اثر استاد حکیمی، در *همشهری ماه*، شمارهٔ ۹، نشریهٔ ارزشمند وابسته به روزنامهٔ *همشهری*) و از یک سو، آخرین فصل از جلد سوم کتاب بی‌همتای *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، اثر استاد دینانی/ ابراهیمی دینانی (نشر طرح نو، که تاکنون ۵ جلد از آن منتشر شده و گویا به جلد ششم خاتمه می‌یابد) خاص معرفی ارزیابانه و متین و منتقدانهٔ «مکتب تفکیک» است، و نیز پاسخ کوتاه ایشان به همین مقالهٔ جناب حکیمی در شمارهٔ ۱۰ همان نشریه، محدود می‌ساختم. زیرا، باز بحث دامن‌گستر می‌شد. لذا بهتر است به شیوهٔ دوم که کمتر تحقیقی است بپردازم.

اشاره (۳)

اما توضیحی دربارهٔ عنوان این مقاله هم لازم است، و گویا مقدمه/ مقدمات این مقاله که ان‌شاءالله تطویل بلاطائل نباشد، دارد از متنش بیشتر می‌شود. اما چون قصدم تنقیح مناط بین عقل/ فلسفه، و دین/ وحی است، چاره‌ای از بعضی دقّت‌گرایی‌های اینچنینی ندارم.

بنابراین مرادم را با حداقل استنادهای لازم به کتاب‌ها یا مقالات، در داخل متن یا پایان مقاله، از کلمهٔ اصالت، عقل، اصالت عقل، یا اصالت وحی اندکی روشن می‌سازم.

اصالت یعنی اعتبار و اصلیت و اولویت و اولیّت قائل شدن برای چیزی و معادل محک و معیار شمردنش. و در فرانسه با isme و در انگلیسی با ism بیان می‌شود. مثلاً اصالت عقل در

انگلیسی rationalism؛ اما اصالت وحی معادلی در زبان‌های خارجی ندارد، مگر از خود revelationism را بسازیم یا نزدیک‌ترین همسایهٔ معنوی آن یعنی fideism (= اصالت ایمان) را به کار بریم.

□

اما دریغم می‌آید با آنکه هنوز از نظر ترتیب مطالب این مقدمه زود است که وارد بحث‌های ماهوی شویم، و قرار بر این بود (در سر یا دل نگارنده) که در اشارهٔ (۳) الفاظ و معانی عنوان مقالهٔ حاضر را تا حدودی شرح دهم. حال آن را اگر یک ـ دو صفحه به تأخیر بیندازیم، و در بین‌الهلالین (به قول فارسی‌گرایان: در میان کمانگان) و به‌عنوان جملهٔ معترضه و حتی اعتراضیه و انتقادیه به یکی از انتقادهای استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ــ یکی از چند تنی در ایران که فیلسوف نامیدنشان و بودنشان، تعریف واقعی است و تعارف نیست ــ در همان واپسین فصل سومین جلد از کتاب *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، بپردازیم با یک میانبر، نمونهٔ نمایانی از حرف و حکمت‌های بزرگان یا مؤسس «مکتب تفکیک»، و پاسخ‌های ذهن درخشان فلسفی امروز، و داوری یک ذهن نادرخشان (راقم این سطور) در شرح آن روشن یا لااقل عرضه خواهد گردید.

شادروان میرزا مهدی اصفهانی که علی‌الرسم، مؤسس «مکتب تفکیک» شمرده می‌شود ــ با آنکه ریشه‌های فکری و فرهنگی این مکتب یک هزاره تاریخ دارد ــ در مورد خداوند قولی بس باریک دارد که شرح و بسط یا نقد آن برای فیلسوف باریک‌نگری چون دکتر ابراهیمی دینانی، در اثر پیش‌گفته، نوسان و به قول قدما اضطراب دارد؛ نظر به باریکی مسئله از نقل قولی کمابیش بلند ناگزیریم، چون احتمال دارد اگر نقل قول غیرمستقیم کنیم دقیقه‌ای از دقایق، و رقیقه‌ای از حقایق آن از دست برود:

استاد دینانی می‌نویسد: «... میرزا مهدی اصفهانی روی مسئلهٔ «وجود» نیز تکیه کرده و موضع حکما و فلاسفه را در این باب مورد انتقاد قرار داده است. او بر این باور است که اطلاق کلمهٔ وجود بر خداوند جایز نیست، چنان‌که کلمهٔ عدم نیز چون کذب محض است، در مورد حق، تبارک و تعالی، مصداق ندارد و به این ترتیب در نظر او خداوند نه موجود است و نه معدوم. در این‌جا ممکن است این اشکال مطرح گردد که سلب موجود بودن و معدوم بودن، مستلزم ارتفاع نقیضین خواهد بود، و ارتفاع نقیضین از امور ممتنع شناخته شده است. مرحوم میرزا مهدی به این اشکال توجه داشته و به آن پاسخ داده است. او در مقام پاسخ به این اشکال

می‌گوید: خداوند مالک و خالق وجود است و **بنابراین در مرتبهٔ وجود قرار نگرفته است** [حروف سیاه از راقم این سطور است] به این ترتیب سلب موجود بودن و معدوم بودن از خداوند مستلزم ارتفاع نقیضین نیست. زیرا از شرایط مسلّم ارتفاع نقیضین، در رتبه [ی وجودی ـ نگارنده] شناخته شده است و خداوند از مرتبهٔ وجود [یعنی وجودی *همانند* وجود *مخلوقات / حادثات / ممکنات* ـ نگارندهٔ این سطور] بالاتر است...» (*ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، اثر دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، ج ۳ / صص ۴۴۱ـ۴۴۲).

از خوانندگان گرامی تقاضا داریم که این بحث چند صفحه‌ای که نقل تمامش، هم خلاف روش تحقیق امروزین است، هم ضرورت درجهٔ اول برای ادامهٔ بحث ما ندارد، در خود کتاب دنبال بگیرند.

حال باید دید حاقّ حقیقی سخن / حکم شادروان میرزا مهدی چیست و چرا چنین سخنی را گفته است. و از سوی دیگر چرا انتقادات دکتر دینانی بر او وارد نیست که در دنبالهٔ این کلام هم اصل عربی سخن آن شادروان را نقل می‌کند و به تکرار اصرار می‌ورزد که اجتماع و ارتفاع نقیضین مستلزم طرد شق ثالث است. یعنی شق ثالثی وجود ندارد. و قائل به این سخن حرفی خلاف عقل و منطق زده اگرچه خود ایشان ـ دکتر دینانی ـ تصریح دارد «... این سخن [= قول به ترفّع خداوند از «وجود» که شرحش خواهد آمد] در آثار برخی از اندیشمندان اسلامی پیش از میرزامهدی اصفهانی نیز مطرح شده است. شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی از جمله کسانی هستند که به این نوع اندیشه گرایش داشته‌اند...» (همان، ص ۴۴۲).

توضیحاً و در مقامی فروتر از شاگرد این استادان معروض می‌دارم مراد میرزا مهدی هم ساده و هم روشن است و هم باریک و شاید چون موجز اداکرده، تیره و تاریک؛ ولی در معنی و نهایت طبع لطیفش به قول حافظ لطف کرده سایه‌ای بر آفتاب انداخته. مراد او این است که وجود خداوند از نوع و جنس وجود و موجوداتی که درّاکهٔ بشر به آن عادت دارد و خود نیز از همان نوع وجود که حادث و ممکن است ـ نه ضروری و مجمع اضداد بدون وصف و توصیف‌ناپذیر و فاقد ماهیت که دربارهٔ «وجود» خداوند می‌گویند ـ برخوردار است. راستی از جناب دینانی می‌پرسیم آیا فقط یک سنخ **وجود**، وجود دارد؟ مسلماً می‌گویند نه زیرا ۱. خود کتابی به نام وجود *رابط* دارند؛ سپس ۲. وجود ذهنی ۳. وجود خارجی که همهٔ اعیان و اشیای طبیعی و کل ماسِویَ اللّه دارند. ولی یکی از جان‌های کلام این است که دربارهٔ خداوند که چگونه وجود دارد، نمی‌توان سخنی گفت. به قول اشعری‌ها و خواجه‌عبداللّه انصاری / ابوالفضل

میبدی: *وجود او بی‌چون و بی‌چگونه است*. پس «بیدل از بی‌نشان چه گوید باز» (سعدی) و یا به قول حافظ:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین　　کانجا همیشه باد به دست است دام را

تازه انواع دیگری از وجود، در نزد حکما و عرفا و علما وجود یا تحقق/ حقیقت دارد.

۴. وجود *علمی*: وجود اعیان و موجودات در علم ازلی الهی که از آن به اعیان ثابته تعبیر می‌شود و در مرحلهٔ تجلی اول = فیض اقدس به قول ابن عربی و پیروانش تحقق دارد. و در تجلی دوم = فیض مقدس از وجود علمی، به وجود عینی می‌گراید یا بدل می‌شود.

۵. وجود کتبی: یا بهتر وجود نمادین که اعلی مرتبهٔ آن وجود موجودات یا ذوات ریاضی است. و این نوشته و نوشته‌های استادانی که از آنان یاد کردیم، دارای این‌گونه از وجودند. فی‌المثل اگر بپرسیم عدد یک (۱) چگونه و درکجا (چه حیّزی) وجود دارد. پاسخ در مورد وجود کتبی و نمادین و حتی ریاضی این است که این‌ها اصلشان در ذهن/ علم/ دراکهٔ انسانی، و نه یک انسان، است و نمودگار بیرونی آن‌ها به صورت نوشته یا اعداد درمی‌آید. و اعتبار/ دلیل وجود آن‌ها، تصدیق ما (جمع عقلا) است به این‌که نویسنده از نمادهایی که تصورات / تصدیقات/ گزاره‌ها/ احکام/ استدلالات او را بیان/ ترسیم می‌کند، استفاده می‌کند، و خواننده، به طریقی کمابیش عکس راه و روش نویسنده را طی، یعنی نماد را ترجمه یا بازشناسی و رمززدایی / گشایی می‌کند و طبق برداشت خود (هرکس به قدر فهمش فهمید مدعا را)، یا به قول حافظ:.../ به قدر دانش خود هرکسی کند ادراک، و بحث اختلاف قراآت/ برداشت‌ها هرچند با مقال ما ربط دارد، اما در مجال ما نمی‌گنجد.

در مورد «موجودات» ریاضی و رقومی، مثل علائم رانندگی، و نظایر آن باید گفت: معدود و مرقوم آن‌ها در جهان خارج است. ولی قبول عام صحت و رسایی و رسانایی نمادها و مثل اعلای آن‌ها اعداد و حتی ریاضیات اعتبار *بین‌الأذهانی*[1] دارد. یعنی کمابیش همان عرف و اجماع عقول اهل علم/ باسوادان هر رشته و متخصصان و جامعهٔ فرهنگی و فرهیختگان. وگرنه هیچ فرمول ریاضی جز روی کاغذ و رسانه‌های مشابه نباید در جای / حیّز دیگری وجود/ تحقق داشته باشد. و این تعبیری از همان اصطلاح هوشمندانهٔ جهان سومین کارل رایموند پوپر (۱۹۰۲ـ۱۹۹۴م) فیلسوف اتریشی ـ انگلیسی، یعنی یکی از چند متفکر / دانشمند/ فیلسوف بزرگ و مخصوصاً فیلسوف (صاحب‌نظر در مسئلهٔ) علوم اجتماعی و علوم طبیعی در قرن بیستم است.

---

1. intersubjective

فی‌المثل حافظ/شعر حافظ که به تعبیر بنده حافظهٔ ماست، نه در لابه‌لای دیوان‌های مصحح و منقح و خوش‌نوشته بلکه *بین‌الأذهانی* و در عرف مخاطبان خاص و عام خود وجود دارد.

از آن بالاتر قرآن چگونه و کجا/ در چه حیّزی و ساحتی وجود دارد؟ ساده‌ترین پاسخ که درست هم هست، اما همهٔ حقیقت را در برندارد یعنی نه انحصاراً و منحصراً، در همین قرآن‌های مکتوب خطی و چاپی به انواع حروف و اقلام/ خطوط و چاپ‌ها و حتی تصحیح‌ها، آری یعنی قرائت‌ها، از جمله قرائت حفص از عاصم (اوایل قرن سوم هجری) که پس از «تصحیح» فوق‌العاده دقیق در زمان و به درخواست ملک فاروق منتشر شد. او پادشاه مصر بود، که کودتای انقلابی جمال عبدالناصر او را، و سلطنت را در مصر برانداخت. این نسخه با شرکت جمعی از بزرگ‌ترین حافظان و قاریان و مُقریان / قرائت‌شناسان و متخصصان طراز اول علوم قرآنی، بر مبنای کهن‌ترین نسخه‌های قرآن زیر ذره‌بین دقت علمی برده شد ــ و گفته می‌شود که قرآن حجیمی محفوظ در دارالکتب‌المصریه بر روی پوست نوشته شده و ابعاد آن به یک متر و بیشتر و کمتر هم می‌رسد و قطر آن شاید ۱۰ـ۱۵ برابر یک قرآن رحلی چاپی امروزین (حتی همان چاپ و نسخه‌های چاپی که بر مبنای آن انجام گرفته و می‌توان آن را مصحف قاهره نامید) است یکی از مصاحف عثمانی است. باری این نسخهٔ نو ـ تصحیح با مراجعه و مطابقه با معتبرترین کتب قرائت / قراآت چندگانه و رسم‌الخط عثمانی (عثمان خلیفه) و سایر مدارک لازم، به دقیق‌ترین وجه «تصحیح» یعنی بازنگری و چاپ شده است. و سپس دارالشامیه در سوریه همان نسخه را باز هم با تدقیق و تحقیق بیشتر منقح‌تر ساخته و به قلم خطاط هنرمند سوری عثمان طه خوشنویسی شده و به انواع و اقسام شکل‌ها و قطع‌ها به چاپ رسیده و در بیست سال پیش (۱۴۰۳ ق) با بنای شهرک مجهز قرآنی به نام «مُجمَّع الملک فهد لطباعة القرآن‌الکریم»، با مراقبت و تحقیق و تدقیق بیشتر و بهتر همان نسخهٔ خوش‌نوشتهٔ عثمان طه (مصحف شام) را بازنگری کرده و پس از صحه‌گذاریِ بزرگ‌ترین قرآن‌شناسان، عربستان و جهان اسلام، آن را به نام مصحف مدینه در زیباترین وجهی با شمارگانی ــ درعرض یا طول بیست سال در دو یا سه قطع ــ قریب ۲۰۰ میلیون نسخه از آن چاپ کرده‌اند و هر ساله در طول ایام حج تمتع و عمره به حجاج هدیه می‌دهند. یک جلوهٔ دیگر و بلکه ام‌الکتاب آن در ام‌الکتاب / لوح محفوظ است (که بعضی از مفسران هم ـ مذهب ما: شیعهٔ امامیه یا بعضی از معتزله آن را به علم الهی تعبیر / تأویل کرده‌اند): **بل هو قرآن مجید. فی لوح محفوظ** (بروج، ۲۱ـ۲۲).

جلوه و وجود دیگری از قرآن بیناًبین این دو تحقق یافته آن هم مجموعهٔ وحیانی آن است که

در طی ۲۳ سال = طول عصر بعثت و رسالت، توسط جبرئیل (روح‌القدس) از لوح محفوظ بر قلب (قوای درّاکه و حافظه) حضرت ختمی مرتبت (ص)، نازل شده و زیر نظارت بسیار دقیق مهبط وحی (= حضرت رسول (ص)) بر کاتبان وحی (که تا چهل و چند تن بوده‌اند) املا یا نویسانده شده و کلاً با و بر روی نوشت‌افزار چندگونه و چندگانهٔ ابتدایی نوشته شده و در عهد حیات طیبهٔ آن حضرت (ص)، کاملاً مکتوب ولی نامدوّن بوده و حتی بعضی از بزرگان کاتب و حافظ وحی و در رأس همه حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) و ابن‌عباس و ابن‌مسعود و ابیّ‌بن کعب و زیدبن ثابت علاوه بر شرکت در کتابت نسخهٔ اصلی، از روی آن نسخه‌ای هم برای خود نوشته‌اند، و سرانجام پیش از همه حضرت علی (ع) نسخهٔ مکتوب خود را مدوّن کردند و در سینه و کتابت محفوظ داشتند و قاریان و حافظان بسیار بودند. تا در عهد عثمان و به فرمان او نسخهٔ نهایی به خط کوفی و بدون نَقْط و اِعجام و اِعراب (بدون نقطه و نشان و حرکات کلمات = اعراب) به همت گروهی از کبار صحابه به شرح مشروح در کتب تاریخ قرآن مدون شد. و به صورت و نامِ مصاحف امام/ اصلی پنج یا شش‌گانه‌ای درآمد که علاوه بر حرمین شریف به سه یا چهار شهر یا مرکز مهم دیگر از جمله (احتمالاً شام و بحرین) ارسال شد. و مصحف حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) که خود کتاب‌اللّه ناطق بود و در کمتر از یک هفته تدوین نهایی یافته بود و به قول شهرستانی در تفسیر *مصابیح‌الأبرار* دارای حواشی بود و بسی توضیحات در بیان شأن نزول‌ها و نام بردن از هر کسی که آیات قرآنی به او اشارهٔ مثبت یا منفی داشت، به ارادهٔ خود آن حضرت نهان داشته شد، و نه اعتقاد تاریخی، بلکه تاریخ اعتقادی ما آن است که این یادگار بسیار ارجمند از آن حضرت، جزء سایر مواریث امامت به ائمهٔ طاهرین (ع) ارث رسیده است. و اکنون نزد حضرت حجت (عج) محفوظ است.

یک جلوهٔ موازی / متوازی دیگر قرآن هم همان است که قرآن‌کریم به آن تصریح دارد. **بل هو آیاتٌ بینات فی صدورالذین اُوتوا العلم...** (عنکبوت، ۴۹).

□

ملاحظه می‌فرمایید چند جنس و نوع و وجه «وجود» داریم. [برای ملاحظهٔ بیش از «ده گونه» وجود دیگر که لااقل اصطلاح و تعریف آن در کتب و فلسفهٔ حکما و متکلمان و حتی عرفای مسلمان آمده و گاه بعضی مترادف با بعضی دیگرند، از جمله ← *کشّاف اصطلاحات الفنون*، *تهانوی*؛ و فرهنگ *علوم عقلی* *معارف اسلامی*، دکتر سیدجعفر سجادی]. تازه طبق نظر خود فلاسفه به تقسیم ذهنی ـ اعتباری، وجود/ موجود به وجود و ماهیت تقسیم می‌شود که البته این

تقسیم‌بندی ذهنی و انتزاعی است، و مصداق آن در خارج واحد است.

تقسیم‌بندی دیگر به اعتبار وجه وجودی به واجب و ممکن است. فقط خداوند واجب‌الوجود بالذات و بی‌ماهیت است و شاید اسما و صفات او که در شرع آمده، جانشین یا در حکم «ماهیت» اوست.

سنایی دربارهٔ این‌که ما به خداوند و وجود او فقط با ایمان از طریق پیامبران و ارسال کتب وحیانی (و به تعبیر امروزی‌ها «تجربهٔ دینی») اعتقاد داریم می‌گوید:

دوربینان بارگاه الست		بیش از این پی نبرده‌اند که هست

آری، این همه اجناس و انواع و وجوه وجودی داریم. و البته خداوند به قاعدهٔ لطف با ملاحظهٔ این واقعیت که همهٔ انسان‌ها با وجود برخورداری از دعوت انبیای انسانی حامل وحی و کتب آسمانی به وجود او ایمان نمی‌آورند، عقل را هم به‌عنوان رسول باطن بر آن‌ها می‌افزاید.

بعضی از متکلمان بزرگ معاصر از جمله پل تیلیخ/ تیلیش، که آثاری هم از او به فارسی ترجمه شده (*شجاعتِ بودن*، ترجمهٔ مراد فرهادپور، و *الهیات سیستماتیک* (دستگاهمند) ترجمهٔ آقای دکتر حسین نوروزی) و استادِ ما ـ جناب آقای دکتر فتح‌الله مجتبایی ـ است می‌گوید نسبت دادن وجود (وجودهایی» که ما می‌شناسیم) به خداوند اهانت است. این‌که خداوند ماهیت ندارد، شناخت او را بس دشوار و حتی ناممکن می‌سازد. و قول غریب بعضی فلاسفهٔ مسلمان / اسلامی که وجود را مشکّک (ذومراتب و اشتدادی) می‌شمارند، کار شناخت و علم و معرفت ما را به خداوند دشوار می‌سازد. و اصلاً اشتدادی بودن وجود یعنی چه؟ مگر می‌شود گفت چیزی از چیزی «هست‌تر» یا «موجودتر» است؟

بعد، کانت هستی و هستی‌ها را به پدیدارها/ پدیده‌های شناختنی و شناخت‌پذیر (فنومن) و ناپدیدارها/ نا- پدیده‌ها (ذات/ ذوات مکنون) که از دسترس علم و ادراکات و قوای دراکهٔ بشری خارج می‌داند (= نُومن)، تقسیم‌کرده است. از نظر او این‌گونه وجودها/ موجودها اصطلاحاً شیء [موجود] فی‌نفسه‌اند.

یک تعبیر غریب دیگر (این بار حتی در شریعت/ کتاب و سنت) داریم و آن اطلاق لفظ و معنای شیء [چون لفظ که بی‌معنا نمی‌شود، حتی حروف معنی/ معانی دارند] بر خداوند است؛ و برای این سخن نیازی به کلمهٔ دعائیهٔ العیاذبالله هم نیست، زیرا صریحاً در قرآن‌کریم آمده است: لیس کمثله «شیء» (شوری، ۱۱). البته این‌جا جای بحث‌های باریک تحلیلی هست که ممکن است بگویند این سند مستند نیست، زیرا شیء بودن را از خداوند نفی کرده است. در پاسخ باید

گفت: خیر. اگر توجه بیشتر و به قول استادِ استادم حضرت آیت اللّه ابوالحسن رفیعی قزوینی ــ اعلی اللّه مقامه ــ که هم استاد حضرت امام خمینی (ره) و هم مرحوم پدرم و هم جناب استاد دینانی و شاید هم استاد محمدرضا حکیمی بوده‌اند؛ *تلطیف قریحه* کنید، مثل و مانند داشتن از خداوند سلب شده و مراد این است که حضرت حق ــ جلّت عظمته ــ موجودی (چیزی) است که همانند او هیچ چیز (موجود) دیگری نیست. مؤید این معنی اقوال ذوات مقدس ائمهٔ اطهار علیهم السلام است که بعضی از آن‌ها در پاسخ این‌که آیا اطلاق شیء بر خداوند رواست، پاسخ مثبت داده‌اند؛ و اگر در همین ایام معدودات که دارم این مقالهٔ شکسته ـ بسته را برای اهدا بـه ویژه‌نامهٔ بزرگداشت جناب استاد حکیمی، *رفع اللّهُ قدرَه و شرحَ صدرَه* می‌نگارم، در میان منابع و متون احادیث و اخبار به آن برخوردم منبعش را در همین‌جا یاد می‌کنم. البته می‌توان به تفاسیر قرآن، در شرح همین عبارت قرآنی مراجعه کرد.

ما وجود خداوند را ــ با توجه به وحی و عقل و فروغ فطرت و تجربهٔ دیـنی ــ تـصدیق می‌کنیم. اما تصور نمی‌توانیم کرد زیرا آن می‌شود علم. نمی‌دانم آیا در علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی، تقدم تصوّر روشن، ضرورت و مدخلیت دارد یا نه. در هر حال اگر تصور روشنی داشته باشیم اولاً تصور هر فرد با دیگری فرق دارد، ثانیاً آن می‌شود علم. معرفت به خدا، علم به خدا نیست. مگر باز از کتاب مبین و آیات بینات الهی کمک بگیریم کـه در آیـهٔ مـهم مـعروف بـه آیة‌الکرسی تصریحی یا تلویحی به این نکته هست. این‌که می‌گویم مهم، به تبعیت از حضرت ختمی مرتبت (ص) است که این آیه را بس مهم تلقی و معرفی فرموده‌اند. ضمناً بزرگان بسیاری از فریقین قائل به وجود غث و سمین در قرآنند که غزالی و سیوطی دو تن از آنانند و شرح این اجمال به تفصیل در نوع/ فصلی از فصول هشتادگانهٔ *اتقان*، اثر معروف سیوطی، آمده است. و نیز قائل این شعر (و نیز راقم این سطور و بسیاری از استادان و همدرسان او در علوم قرآنـی) همین اعتقاد را داریم، و هر کس این اعتقاد را نداشته باشد، یا از شدت خشیت پارسایی است و یا بیم آنکه این سخن توالی فاسد داشته باشد که ندارد، این از ملزومات سخن است، و ربطی مستقیم با کمی یا زیادی قدرت سخنور ندارد. باری آن شعر مشهور و عقل و عرف‌پسند ایـن است:

در بـیان و در مـعانی کـی بـود یکسـان سـخن
گرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی

در کـلام ایـزد بـی‌چون کـه وحـی مُنزل است

کـی بـود **تـبت یـدا** مـانند **یـا ارض ابـعلی**

(گویندهٔ ناشناس)

در آیةالکرسی آمده است: **... و لا یحیطون بشیءٍ مِن علمه اِلّا بما شاءَ...** (بقره، ۲۵۵)، و اگر کسی از سر انتقاد و روی اعتراض بگوید این‌که می‌شود تصدیق بلاتصور، که منطقاً و عقلاً مردود است، در پاسخ عرض می‌کنم این سخن خود تصدیق بلاتصور است. زیرا ما یعنی هر مؤمن، اعم از مسلمان، که می‌گوید خداوند وجود دارد، در عین این‌که به کنه ذات و حتی صفات او نرسیده، ولی چنین گزاره‌ای را در دل و از خاطر می‌گذراند که موجود فوق پدیده‌ها که آفریدگار جهان و ما و فرستندهٔ کتب آسمانی و پیامبران علیهم‌السلام است، وجود دارد. ولی ما نمی‌دانیم چگـونه وجود دارد، یا چگونه وجودی دارد. چنان‌که ما بدون تصور کهکشان راه شیری، به وجود آن [و صد میلیارد ستاره در آن] اذعان/ ایمان داریم. با این تفاوت که اگر این تصور که سمعی است و از راه تواتر اخبار، برای ما قطعیت یافته است، اگر هم در نفس‌الامر نادرست باشد باز عالم هستی، با تعدادی کمتر ستاره، وجود دارد. ولی العیاذبالله اگر خدا وجود نداشت، بالطبع و به تبع، جهان/ ماسوی‌الله هم وجود نمی‌داشت. به قول قدما فتدبّر. البته بعضی از اهل ایمان، یعنی عـرفای وحدت وجودی با تعریف دیگر، یعنی عدم بینونت (جدایی و گسستگی) بین خدا و ماسوی‌الله قائل به وجود او هستند. حال اثبات و استدلال (در) این امر که قول به توحید یا وحدت وجود کدام معقول‌تر و مقبول‌تر است، بـحثی است خـارج از مـبحث فـعلی مـا و بس درازدامـن و دامن‌گستر است.

حسن ختام را، حدیثی از حضرت ابوجعفر امام محمد باقر علیهماالسلام، که از نوجوانی در ذهن و حفظ دارم نقل می‌کنم. این حدیث مشهور است و در مجامیع حدیثی به ویژه کتب *اربعه* و *بحارالانوار* یافت می‌شود: **کلّما میّزتموه/ باوهامکم فی ادقّ معانیه، فهو مخلوقٌ مثلکم مردودٌ الیکم** (هر آنچه اوهام و افهام/ اندیشه‌های شما آن را ژرفاژرف هم تصور یا تدبر کند، آن همانند خودتان مخلوق است، و به کار نمی‌آید [و حاقّ حقیقت را در برندارد]).

□

با شرح تفصیلی همین یک قول از «مکتب تفکیک»، به گمانم تا حدودی روشن شد که حرف‌ها و حکم‌های بزرگان این مکتب مبتنی بر/ ناشی از علم و اعتقاد به ثقلین (قرآن‌کـریم و حـضرات معصومین علیهم‌السلام) که در نظرهٔ اولیٰ، دقیق نمی‌نماید، در نظرهٔ ثانی دقیق و عمیق است.

□

در پایان سخن که خود چند(ین) صفحه به طول خواهد انجامید سخنی در باب چون و چند فلسفه که یکی از دو فراورد مهم عقل نظری است (آن دیگری علم است) و فرق آن با حکمت، و حد و حدود آن، و همچنین در باب ایمان و وحی که هر دو (عقل/ فلسفه و ایمان/ وحی) اصیلند، عرضه می‌دارم.

اولین مغالطه‌ای که اهل فلسفه گرفتار آنند این است که فلسفه را که به واقع ذومراتب و چندین‌گونه و چندین‌گانه است، عین عقل و عقل‌ورزی می‌گیرند، تا آن‌جا که هر چه فراتر یا جدا از آن را، فروتر و محکوم به حکم فلسفه می‌دانند. حال آنکه دین، فلسفه، اخلاق، هنر و علم پنج دستگاه معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی) مستقل[1] دارند و دادگاه‌هایی هم‌عرضند، البته با بده و بستان.

ثانیاً اذعان می‌کنم که برای میراث سه هزار سالهٔ فلسفهٔ بشری و انواع مکتب‌های متینش احترام قائلم و آن را از بهترین و برجسته‌ترین فراورده‌های فرهنگ بشری می‌دانم. اما فلسفه و فلاسفه اگر این سخن را حمل بر طنز بفرمایید، قدری پُر داعیه (اگر نگوییم پرمدعا!) هستند. مخصوصاً که فلسفه مثل کارآگاه و پلیسی که انواع اجازه‌های قانونی را در آستین داشته باشد، به خود حق تحقیق و تجسس در هر زمینه و زمانه‌ای را می‌دهد. امروز دیگر، با پدید آمدن و رشد رشتهٔ فلسفهٔ فلسفه[2] (که در گذشتهٔ نزدیک، به آن فرا ـ فلسفه[3] می‌گفتند) قدری با محاباتر رفتار می‌کند. فلسفهٔ محض یا فلسفهٔ اولیٰ یا مابعدالطبیعه دیگر نمی‌تواند ــ یعنی از او نمی‌پذیرند، که در همه کار آدم و عالم دخالت کند همین است که رو به افول دارد، حال آنکه زاده‌های سنجیدهٔ آن، یعنی به تعبیر جناب دکتر دینانی عزیز: فلسفه‌های مضاف: فلسفهٔ علم، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ حقوق (و برای ما فلسفهٔ فقه)، فلسفهٔ فیزیک، فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ سیاست و غیره کارشان حساب و کتاب دارد، و کمتر به دام چالهٔ گنده گویی و گزاف‌گویی می‌افتند، چون حوزهٔ کارشان معلوم و محدود و روشن است. اگرچه بین فلاسفهٔ هر یک از این رشته‌ها یا فلسفه‌های مضاف، طبعاً اختلاف رأی و نظر بسیار است، و این اختلاف‌ها خود مایهٔ رحمت، و کاهندهٔ زحمت، و رشددهندهٔ مضافٌ‌الیه خود است.

نیز یادآوری این قول از نابغه‌ای چون ابن‌خلدون لازم است که فلسفه برای عقل‌ورزی و به تعبیر بنده ورزش و شطرنج عقل و علم (به معنای معرفت) و ژرفا و یارا بخشیدن به قوای تحلیل‌گر ذهن آدمی بسیار مفید است. به شرط این‌که این فیل دمان و شیر ژیان را به بند بکشیم و

---

1. autonomous
2. Philosophy of Philosophy
3. Meta-Philosophy

از آن درست‌کار بکشیم و بشر کارفرمای او باشد، نه بالعکس.

چنان‌که علم هم با همهٔ عظمت، در خدمت بشر است، حتی مهار تکنولوژی هم، هنوز در ید اختیار بشر است، اگرچه به طرز متناقضی هم میل به مهارگسلی دارد، و هم‌گرایش و وظیفهٔ انتقاد از خود. هر یک از ما به اندک تأملی به خاطر می‌آوریم که علم چگونه حرف و حکم پیشین خود را پس می‌گیرد و به پیش می‌رود. وگرنه هنوز بایددر حصار طبیعیات قدما (یی) محبوس بود.

یک مغلطه یا مغالطهٔ دیگر فلسفه یا ارباب و اصحاب فلسفه این است که عقل و عقل‌ورزی را با اصالت عقل، یعنی فرمانروای خودکامهٔ مطلق‌العنان همه چیز و کس، اشتباه می‌کنند یا مشتبه می‌گیرند، یا امر برشان مشتبه می‌شود.

یادمان باشد که عقل (بدون تعریف فنی به معنای کل قوای دراکه به اضافهٔ معارف و معرفت گذشته و حال) چنان‌که گفته شد ذومراتب و اشتدادی است. حتی خود عقل هم مثل علم که اولین و مهم‌ترین منتقد خود است، می‌تواند و باید منتقد خود باشد.

و به یادمان باشد که دکارت گفته است عقل نعمتی است که [گویی] در میان انسان‌ها به مساوات تقسیم شده است، زیرا هیچ‌کس از عقل خود [کمّاً و کیفاً] ناراضی نیست، بلکه خیلی هم راضی و حتی غَرّه است. و سعدی گفته است: «هر کس را عقل خود بکمال نماید، و فرزند بجمال». همچنین: در این قطعهٔ زیبا و ژرف او تأمل تازه بفرمایید:

یکی یهود و مسلمان نزاع می‌کردند — چنان‌که خنده گرفت از حدیث ایشانم
به طیره گفت مسلمان گرین قبالهٔ من — درست نیست خدایا یهود میرانم
یهود گفت به تورات می‌خورم سوگند — وگر خلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد — به خود گمان نبرد هیچ‌کس که نادانم

(*کلیات سعدی*، *گلستان*، تصحیح راقم این سطور، نشر ناهید، ص ۱۶۱)

آری هم آیشمن و آرسن لوپن عقل داشت و هم اینشتین [و امثال پاسکال و اکثر و بلکه تمامی انسان‌های سالم]. اولی آبروی اخلاق و نام انسان و انسانیت را به تباهی کشاند، دومی علم را به ذروهٔ علیا، کماهی رساند.

□

یک مغلطه و مغالطهٔ دیگر این است که اغلب عقلا و حتی علما، تصور می‌کنند که شفای دردهای ایشان از جمله درد دین در دارالشفای [غیر] قانونی فلسفه از پیش، یا از این پس فراهم آمده است. یعنی از فلسفه امید رستگاری دارند. حال آنکه «در جبین این کشتی ـ برخلاف کشتی نوح ـ نور

رستگاری نیست». حافظ گوید:

دی گفت طبیب از سر حسرت چو مرا دید هیهات که درد تو ز قانون شفا رفت

حال آنکه امامزادهٔ فلسفه به جای شفا دادن غالباً شفاجویان پاک‌اندیش را به بیماری یأس فلسفی، و گم‌تر شدن ارزش‌ها و بحران حیات روحی دچار می‌سازد. این شفاجویان باید داروی دردشان را در دین و اخلاق و حکمت و هنر و عرفان (ولی نه عرفان نظری یا فلسفی که نه عرفان است، نه فلسفه) بیابند، و می‌یابند، به شرط آنکه فلسفه‌زدگی را کنار بگذارند که به قول سنایی: شرط ایمان نیست با یک دل، دو دلبر داشتن.

فلسفهٔ محض، به‌جای حل مسائل زنده و زندگی مردم، کوهی یا کوله‌باری از مسائل و مشکلات خود را بر دوش انسان بار می‌کند. وباید به قول باباطاهر گفت:

تو که باری ز دوشم بر نداری به روی بار سربارم چرایی؟

□

یک مغلطه یا مغالطهٔ دیگر این است که بر اثر اشتراک لفظی که بعدها پیش آمده، فلسفه را با حکمت یکسان و همسان می‌گیرند و چه آسان می‌توانند به این آیهٔ قرآنی استشهاد کنند که **من یؤتَ الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً** (بقره، ۲۶۹) (به کسی که حکمت داده شده باشد، حقّاکه خیر بسیاری داده شده است). برای معنای درست این آیه از قدما به تفسیر فخررازی و از معاصران به تفسیر شادروان علامه طباطبایی ـ *المیزان فی تفسیرالقرآن* ـ مراجعه کنید. نیز به ترجمهٔ این‌جانب از قرآنکریم، (قطع رحلی) در توضیح ذیل این عبارت قرآنی.

حال آنکه با استناد به بیش از یکصد آیه و عبارت قرآنی که در حق بعضی انبیای عظام الهی می‌فرماید به آنان حکمت داده است، و همهٔ آن‌ها به ویژه حضرت ختمی مرتبت(ص) مأمور به این رسالت بودند که کتاب آسمانی و حکمت و تزکیهٔ نفس به مردم و لااقل پیروان خود [و کسانی که می‌خواهند از ظلمات (جهل و کفر) به سوی نور (ایمان و علم/ معرفت) راه برند] بیاموزند.

آیا انبیای الهی به مردم فلسفه می‌آموختند؟

شرح آنکه در قرآنکریم ۲۰بار کلمهٔ حکمت به معنای عبرت و اعتبار و تدبر در آفرینش و آیات (نشانه‌های راهبر به جهان غیب و قدس)، فرزانش و فرزانگی و بینش به‌کار رفته است، و چند مورد از موارد بیست‌گانه، مراد از حکمت، حکمت الهی، یا نبوت است.

همچنین ۹۷ بار کلمهٔ **حکیم** در قرآن کریم به‌کار رفته است که فقط چند بار صفت کتاب

آسمانی است و یک بار **امرٍ حکیم** به کار رفته، که در مورد کتاب آسمانی (به‌ویژه قرآن‌مجید) مراد حکمت‌آمیز/ آموز است. ملاحظه می‌فرمایید که تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

از آن گذشته در همان عبارت استشهادی و استنادی بعضی از فلاسفه/ اهل فلسفه، در آغاز چنین آمده: **یؤتی الحکمة من یشاء...** (بقره، ۲۶۹) و به قول حافظ: «کسی ز سایهٔ این در به آفتاب رود؟»

□

حاصل آنکه رشتهٔ اصیل و قدیم فلسفه که سه هزار سال تاریخ مدون دارد و همچنان ادامه خواهد داشت، بنیادش بر عقل‌ورزی نظری و نظرپردازی است. و اگر عقل‌ورزی به تنهایی کافی بود، دانشمندان هم به همان اکتفا می‌کردند و دیگر دنبال تجربه و آزمون و نظریه‌سازی و قانون‌یابی/ سازی نمی‌رفتند. و سرکلام و عظمت کلام مولا امیرالمؤمنین علی (ع) در این‌جا معلوم می‌شود که فرموده است: «**التجربة فوق‌العلم**».

نیز باید توجه داشت که فلسفه در طول تاریخش، برخلاف علم، بی‌انسجام و بی‌انتظام و غیرتکاملی بوده است و سنت مقبول همگان ندارد. و بیشتر نوعی بینش است، تا دانش. و عقل که خود فلاسفه در یک تقسیم‌بندی کلی وکهن آن را به نظری، عملی تقسیم‌کرده‌اند جز در پیوند و پیمان با عقل عملی که از آن تعبیر به عقل رحمانی و رسول باطن شده و ایمان و اخلاق را در دامان خود می‌پرورد، عقیم است اگرچه عمیق بنماید.

□

اما وحی، یاری خداوند است و پیام او برای تکمیل عقل عملی و آموزش و پرورش ایمان و اخلاق. و بنده برآنم که اعتقاد به وحی که البته با تأیید بلکه تقاضا و تمنای عقل عملی است، یک پایه یا شاخه‌اش از آسمان می‌آید، و به همین جهت تحلیل‌ناپذیر است [← مقالهٔ «تحلیل‌ناپذیری وحی» به همین قلم، در نشریهٔ *کیان*، در یکی از شماره‌های واپسین آن، که در کتاب *فرصت سبز حیات* تجدید چاپ شده است.] و یک شاخه یا پایه‌اش در دل است که‌گرایش فطری و طبیعی به ایمان دارد؛ و همچنان‌که مزاج‌ها و بنیه‌های آدمی گاه میل به تباهی و نابسامانی دارند، این گرایش هم ممکن است منکوب و دچار آشفتگی و آشوب شود که از آن به عصیان و طغیان و استکبار تعبیر می‌شود. ولی چنین نیست که هر انسان بی‌ایمانی، بی‌عقل نظری باشد یا عقلمند و هوشمند نباشد. به‌جای برشماردن و آمارگرفتن از انبیا و اولیا و مؤمنان و عارفان بزرگ، حتی اگر از ۳۰ قرن از تاریخ فلسفه ۳۰۰ فیلسوف بزرگ را برشماریم، بیشترینهٔ

آنان اهل ایمان بوده‌اند و هستند. پس همواره عقل نظری نیرومند هم با عقل عملی که فراگیر و خاستگاه ایمان و تجربه/ حال دینی است، سر ستیز و جنگ و گریز ندارد.

□

سخن آخر آنکه فلسفه و فیلسوفان، اگر پروای رهایش و گشایش و رستگاری دارند، به ایمان و سرچشمهٔ آن وحی، نیاز دارند. ولی ایمان و مؤمنان برای همین اهداف عالی، نیازی به فلسفه و فیلسوفان ندارند. به قول پاسکال: «دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آن‌ها خبر ندارد». همچنین: «به خدای ابراهیم و یعقوب و اسحاق پناه می‌برم، نه خدای فلاسفه».

واپسین سخن

نه بی‌دینی و نه دینداری با فلسفه ملازمه ندارند. اما تاریخ ادیان و نیز تاریخ فلسفه نشان می‌دهند که کسانی که با فلسفه سر و کار دارند و عقل‌ورزی می‌کنند، کم‌کمک به سوی این اعتقاد کشیده می‌شوند که تنها قوهٔ درّاکه و فهمندهٔ بشری عقل است، و هر معرفت، سهل است هر قضیه و گزاره‌ای که برای عقل معقول و برای فهم مفهوم واقع نشود، یا موهوم است یا منتفی یا رخنه‌دار یعنی خلل منطقی دارد. حال آنکه بسیاری حقایق، و بلکه واقعیت‌ها هست که در هستی آن‌ها شک نیست، اما عقل چون آن‌ها را در نمی‌یابد یا نمی‌تواند در دستگاه گوارشش هضم کند، منکر می‌شود. حال آنکه راهی جز انکار هم هست و این‌که قبول کند حقایقی/ وقایعی/ موجوداتی هست که دستگاه ترجمهٔ عقل نمی‌تواند آن را به زبان مفهوم برای عقل ترجمه کند. از این قبیل است وجود خداوند، یعنی فهم حقیقت و کنه وجود او، وگرنه ایمان به او چنانکه گفته شد علماً و عملاً ممکن است و در طول تاریخ تمدن رخ داده و کتابی به نام *تاریخ خدا* نوشتهٔ خانم آرمسترانگ که از مهم‌ترین و پرفروش‌ترین کتب الهیات به زبان غیرفنی است، چهار هزار سال اندیشهٔ توحیدی را به شیرینی و شیوایی شرح داده است. این کتاب را بنده و همکار دانشمند و دوست دیرینم آقای دکتر بهزاد سالکی با نام *اندیشهٔ توحیدی در تاریخ* به‌عنوان کار موظفمان در انجمن فلسفه، از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده‌ایم و اکنون نزدیک سه سال است که در پژوهشگاه علوم انسانی، به چاپ نشدنِ خود ادامه می‌دهد (بیان غیردستوری را عفو بفرمایید). حال آنکه در آن‌جا، همان مهم‌ترین نهاد علوم انسانی در ایران که بنده ۳ سال پیش، از آن‌جا بازنشسته شدم، گروه علم و دین وجود دارد و انتشار این کتاب، حادثهٔ فرهنگی مهمی در جهان غرب تلقی شد و پاپ به نویسنده‌اش برای جمع بین تحقیق و علم و ایمان و ذوق و هنر

نویسندگی، آن هم در مسئله‌ای که امّ المسائل است رسماً تبریک گفت. در مقدمهٔ همان کتاب است که نویسنده می‌نویسد: «ما امریکایی‌ها ۹۹ درصد به وجود خداوند ایمان داریم. و آمار او با یک دو درصد اختلاف مورد تأیید جامعه‌شناسان عرفی ــ نه دیندار ــ هم هست. و ما که عموماً از جهان دین و دینداری و دین و دینداری جهانی بی‌خبریم، از بیم تهاجم فرهنگی، جهان غرب را یکسره کافرستان می‌شماریم. استطراداً بگویم که از قول شادروان استاد محمدتقی جعفری نقل شده است که ایشان فرموده‌اند این تعبیر وصفی یعنی تهاجم فرهنگی منطقاً اشکال دارد: زیرا اگر فرهنگی است، پس تهاجم نیست. اگر تهاجم است، پس فرهنگی نیست. باری به بحث خود دربارهٔ فلسفه و عقل/ اصالت عقل بازگردیم.

بعضی (و عملاً بسیاری) از اهل فلسفه دیندارند. و بعضی (و عملاً بسیاری) از اهل دیانت، اهل فلسفه هم هستند. و بعضی (/ بسیاری) از متدیّنان، با فلسفه کاری ندارند. و بعضی (/ بسیاری) از اهل فلسفه هم با تدّین و دیانت سر و کاری ندارند پس بین آن‌ها رابطه (ی دوگانهٔ) «عموم و خصوص من وجه» برقرار است.

بنیاد فلسفه بر عقل‌ورزی است و عقل انواعی دارد. از عقول عشره به قول فلاسفه و بعضی عرفا گرفته تا عقل کلی و جزئی (عدداندیش) و عقل نظری و عملی و عقل جمعی (اجماع خاص یا عام کمابیش برابر با عرف خاص یا عام). عقل نظری می‌تواند برای هر چیز دلیل بیاورد یا قطع‌نظر از مادهٔ قضایا، صورتاً مثل منطق که همهٔ شکلش صوری و ریاضی‌وار خالی از محتوا است، حکم به صدق یا کذب قضیه‌ای یا برهانی مرکب از دست کم سه گزاره بدهد. حال اگر گزاره‌ها تحلیلاً (بداهتاً و ضرورتاً) صادق باشند نتیجه هم صادق خواهد بود. نظیر این استدلال استقرایی (سیر از جزئی به کلی): بیژن انسان است، هر انسان فانی است، پس بیژن هم فانی / فناپذیر است. اما خود منطقیان می‌گویند استقرا و استدلال/ برهان استقرایی اعتبار عام و تام ندارد. زیرا گزارهٔ دوم که می‌گوید هر انسان فانی است، به اصطلاح آب بر می‌دارد. از کجا می‌دانیم که هر انسانی فانی است؟ اصلاً مگر معلوم و مسلم است که در کیهانی که فعلاً تا ۱۵ الی ۲۰ میلیارد سال نوری (واحد مسافت‌های عظیم که مکانی است، نه زمانی) «قطر» دارد انسانی جز همین انسان‌های روی «زمین» وجود نداشته باشد؟ یا وجود نیابد؟ مثل همین شبه ـ انسان که دخترکی بدون استفاده از اسپرم پدر/ مرد با دستکاری در تخمک مادر به تنهایی، به‌دنیا آمد و دنیا را غرق تکان و تعجب کرد (حدوداً دههٔ اول دی‌ماه ۱۳۸۱).

از سوی دیگر هر انسانی فانی است قضیهٔ کلی است و ما منطقاً برای گزاره‌های طبیعی

[مربوط به اعیان خارجی] نمی‌توانیم ادعای کلیّت [= بی‌نهایت مورد] بکنیم. زیرا هیچ بی‌نهایتی، جز خداوند (آن هم از روی اعتقاد، نه علم ما) وجود بالفعل ندارد. سلسلهٔ اعداد طبیعی بی‌نهایت بالقوه است، تازه به شرط تخیل و شمارش یک شمارشگر و با احتساب اعداد منفی، وگرنه اگر از صفر یا یک آغاز شود، همان‌جا می‌شود یکی از حدود یا نهایاتش.

استدلال قیاسی هم همین اشکال را به طرز معکوس دارد: هر انسان فانی است، بیژن انسان است، پس بیژن فانی است؛ که فقط نقل اشکال در بر دارد، نه نفی اشکال. و فَعْلَلَ و تَفَعْلَلَ.

□

در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، عملاً و به شهادت تاریخ، اغلب فیلسوفان، دیندارند از کندی و فارابی و ابن‌سینا گرفته تا استادان ما یا استادانِ استادانِ ما. و زندقه[1] بسیار نادر است. این‌که می‌گویند محمد بن زکریای رازی منکر نبوت و قائل به قدمای خمسه است مسلم نیست. زیرا بعضی از افراطیان معتزله یا هم ـ مذهبان ما (شیعهٔ امامیه) اشاعرهٔ ارتدوکس یا راست‌کیش و درست اعتقاد را که قائل به اضافی بودن صفات (صفات فعل؟) بر ذات خداوندند، نیز قائل به قدمای ثمانیه می‌شمارند و می‌شماریم و این حق نیست و حق این نیست. تازه بعضی وقت‌ها مراد از زندقه، بددینی (کژآیینی) و نیز گاه گرایش به مانویت و اندیشه‌های مانوی و غنوصی (گنوسی) است.

هم عقل ره رستگاری را می‌نماید و هم فروغ فطرت در پرتو وحی و تجربهٔ دینی و قبول قول صادق مصدَّق. یعنی ایمان هم می‌تواند عقلی باشد و هم نقلی. چنانکه در قرآن‌کریم از قول دوزخیان آمده است که از سر حسرت می‌گویند: **لوکنّا نسمعُ او نعقل ماکنّا من اصحاب‌السعیر** (ملک، ۱۰) (اگر گوش دل [به سخن انبیا و اولیا و کتب آسمانی] می‌سپردیم، یا عقل [رحمانی و غیرشیطانی] خود را به‌کار می‌بردیم، امروز جزء اهل دوزخ نبودیم).

در اشکال کار عقل خود بنیاد و خودبین همین بس که دائم‌التکامل است و به حس و علم و تجربه احتیاج دارد و مدام پخته‌تر می‌شود، ولی حرف آخر را که در آخر باید زد، در اول که هنوز نه عقل فردی، و نه جمعی تکامل تام و تمام خود را نیافته می‌زند.

یک اشکال و ایراد دیگر هم این است که به قول پاستور باید پذیرفت که عقل و علم ناقص نسبی (که به هر حال چون تکاملی است، همواره ناقص است) انسان را از خدا دور، و عقل و علم کامل‌تر انسان را به خدا راهبر می‌شود. و یک مسئله هم که در پی همین مسئله تداعی می‌شود

1. heresy

این است که عقل و علم اگرچه ذاتاً (و برخلاف نظر شادروان میرزا مهدی اصفهانی یا سایر اصحاب «مکتب تفکیک»، نورانی است) گاه خود حجاب خود می‌شوند. این حجاب در اصطلاح عرفانی، به حجاب *نورانی* معروف است: در قرآن‌کریم آیه یا عبارت بسیار ژرفی هست که از شدت ژرفا، و پرباری و رسایی نیاز به شرح و بیان ندارد: **افرأَیت من اتّخذ الهه هواه، وَأَضلَّهُ اللّهُ علیٰ علم** (آیا تأمل درکار کسی کرده‌ای که هوای نفسش را [همچون] خدای خود گرفت. و خداوند او را با وجود علم و آگاهی‌ای که داشت، بیراه گذارد) (جاثیه، ۲۳).

پس به علم تنها هم نباید تکیه‌کرد. چنان‌که حافظ تکیه بر تقوا را هم بازدارندهٔ سالک/ مؤمن از سیر و سلوکش شمرده:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافریست   راهرو گر صد هنر دارد، توکّل بایدش

و عرفاً حجاب‌ها را به نورانی و ظلمانی تقسیم‌کرده‌اند. تکیه بر تقوا و دانش، و رؤیت اعمال جزء حجاب‌های نورانی است. اتکا بر نفس و هوای نفس حجاب ظلمانی. همین است که قول معروف عرفا را اینچنین به رباعی درآورده:

حق را بتوان شناخت هم با قرآن   هم فطرت پاک و از طریق ایمان
ای غرّه به علم و عقل گمراه شوی   «العلمُ هوالحجابُ الاکبر» برخوان

□

آری غرب را کافرستان و مهد بی‌دینی می‌شماریم، غافل از آنکه عظیم‌ترین فرآورده‌های دین‌پژوهی و فلسفی حتی دربارهٔ دین و فلسفهٔ ما از غرب و در غرب به هم می‌رسد.

وقتی گذشته‌نگری می‌کنم چه بسیار اندیشه‌ها و احکام و آرای مقبول فلسفی می‌بینیم که امروزه حتی از نظر فلاسفهٔ خودمان قابل پذیرش یا دفاع نیست. مثل قول به وجود عقول عشره و قاعدهٔ الواحد که همه یونانی است چه افلوطینی باشد چه افلاطونی. قول به عقول عشرهٔ اسطوره‌ای که بر شاکلهٔ ایزدان‌پرستی شرک‌آلود یونان باستان ساخته شده. خدای ادیان یعنی خدای آدم تا ابراهیم و تا حضرت محمد علیهم‌السلام، قادر مطلق است و خالق و خلّاق عظیم و علیم است و هستی را از مرحله (نه مادّهٔ) نیستی برآورده است. و نیازی به سلسله مراتب ندارد. اگرچه گاه وسائط برمی‌گزیند. به دلیلی که لازم نباشد هر دم و هر بار ارادهٔ جدید کند. چون فعل حکیم حکیمانه است. ولی دلیل/ دلایلی وجود ندارد که در آفرینش جهان هم از وسائط استفاده کرده باشد؛ خداوند بزرگ در قرآن‌کریم می‌فرماید: **ما اشهدتهم خلق السماوات و الارض و لاخلق انفسهم و ما کنت متخذَالمضلّین عضداً** (آنان را در هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین و

آفرینش خودشان گواه نگرفتم، و من آن نیستم که گمراه کنندگان را به یاری بگیرم) (کهف، ۵۱).

اگر کسی خداوند را نیازمند اسباب و علل و وسائط بداند، بهتر است در خداشناسی خود تجدیدنظر کند.

□

اما کلام آخرم دربارهٔ «مکتب تفکیک» این است که احیاگر علوم دین است و ارج‌گزارنده به ثقلین. بنده خود با *فرار از فلسفه* (که نام زندگی‌نامهٔ خودنوشت فکری و فرهنگی این‌جانب هم هست و برای نقد تفصیلی‌تر از فلسفه، به آن مراجعه فرمایید)، به پیروی از غزالی و فیض‌کاشانی، روی دل به آستان قرآن و احادیث نبوی و سایر حضرات معصومین علیهم‌السلام آورده‌ام. اما یک انتقاد به «مکتب تفکیک» دارم، که به حق همگان را از تأویل قرآن، به‌ویژه تأویل‌های مذهب و مکتب‌پسند خود، برحذر می‌دارد، آن‌گاه حضرت استاد محمدرضا حکیمی یکی از بهترین و ژرف‌اندیش‌ترین علما و حکمای این مکتب، خود مدام در مقالات و کتاب‌هایشان دست به تأویل قرآن می‌زنند. چرا ایشان باید به پیروی از امثال اخباری‌مسلکان افراط‌پیشه‌ای چون حاجی حسین نوری صاحب کتاب مهم *مستدرک‌الوسائل* و کتاب شیعه‌شکن *فصل‌الخطاب فی اثبات تحریف کتاب ربّ‌الارباب* (که از کتاب‌ها و مقالات ردیهٔ آن یک کتاب‌شناسی مفصل فراهم می‌آید) فی‌المثل باید بفرمایند و **[علیٌّ] لکل قوم هادٍ** یا **فی وجوههم نضرةالنعیم** را راجع به ائمهٔ اطهار بفرمایند؟ مگر تأویل، در جایی که لازم نیست، بلکه پیامد منفی دارد که مستلزم قول به تحریف قرآن است، با تأویلات ناحق دیگران، از جمله باطنیان و عرفای مکتب ابن‌عربی که حتی و همیشه محکمات قرآنی را (که تأویل آن‌ها نارواست) تأویل می‌کنند، فرق دارد؟ مذهب ما نیاز به این‌که بر تأویلات غیرلازم استوار باشد، ندارد. با معذرت از طول کلام، بر همهٔ عاشقان حق و حقیقت سلام.

محنه
ماجرایی غم‌انگیز در تاریخ قرآن

محنه که تلفظ دیگر آن «محنت» با معنایی متفاوت در زبان فارسی رواج دارد، هم‌ریشه و هم‌معنا با امتحان است. به معنای ابتلا و آزمون. به‌ویژه آزمون عقیده و ایمان، و علی‌الخصوص مراد از آن آزمون عقیدتی ـ سیاسی خاصی است که درست ۱۲۰۰ سال پیش در آخرین سال حیات مأمون خلیفهٔ عباسی، به ابتکار یکی از معتزله به نام احمدبن ابی دؤاد و تأیید و اصرار او درگرفته است و شرحش موضوع این مقاله است. امتحان به معنای آزمون عقیده و ایمان دوبار در قرآنکریم به‌کار رفته است: **...اذا جاءکم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهنّ...** (هرگاه زنان مؤمن مهاجر به نزد شما آیند آنان را بیازمایید) (ممتحنه، ۱۰). همچنین: **اولئک الذین امتحن اللّه قلوبهم للتقوی...** (اینانند که خداوند دل‌هایشان را به تقوا آزموده و پالوده است...) (حجرات، ۳).

۱. بحث تاریخی، محنه تفتیش عقایدی جدی و سخت‌گیرانه است که مأمون خلیفهٔ عباسی در واداشتن مردم، به‌ویژه علما و مخصوصاً قضات، محدثان، فقها و معلمان (نخبگان علمی و اجتماعی) به اقرار به خلق یعنی مخلوق و حادث دانستن قرآن مجید راه انداخته است که از آخرین سال حیات او یعنی ۲۱۸ ق و عصر خلافت دو تن از خلفای بعد از او، معتصم و واثق ادامه داشته و در سال ۲۳۲ ق در اوایل عهد خلافت متوکل به فرمان او متوقف شده است.

این بحث کلامی که آیا قرآن مخلوق است یا نامخلوق، یا به عبارت دیگر ازلی و قدیمی است، یا آفریده و حادث، از عهد امویان در میان پیشروان فکری معتزله و اهل زندقة (مانویان و مانویت‌گرایان و اهل چون و چرای عقلی ـ انتقادی در عقاید رسمی اسلامی) به‌ویژه جعدبن درهم و بشر مریسی ــ که گویند متأثر از اسرائیلیات اهل کتاب در بحثی مشابه در مورد تورات

بوده‌اند ــ سابقه داشته است. و این دو و سپس همگی معتزله قائل به خلق/ مخلوقیت قرآن بوده‌اند. شیعهٔ امامیه شاید رأساً و مستقلاً، قائل به خلق قرآن بوده است. همچنین ابوحنیفه (معاصر حضرت امام جعفر صادق (ع)) بدون تقلید و تبعیت از این دو منبع، قائل به خلق قرآن بوده است. و مأمون از این سه منبع یعنی اندیشه و اعتقاد معتزله، شیعه و ابوحنیفه، متأثر بوده است. مأمون چنانکه مشهور است، دانشمندترین خلیفهٔ عباسی بوده است با تعلق‌خاطر و مطالعهٔ بسیار در فلسفه و کلام. همت او در تأسیس بیت‌الحکمه و راه انداختن نهضت عظیم فکری ـ فرهنگی و تشویق اساسی ترجمهٔ متون یونانی و سریانی به عربی حاکی از فضل و فرهنگ، و فرهنگ‌پروری اوست. مأمون از یک سو تحت تأثیر معتزله، به‌ویژه مصاحبت مؤثر یکی از بزرگان آن معتزله که ندیمش بود، یعنی احمدبن ابی دؤاد (ح ۱۶۰ـ۲۴۰ق) و برای آنکه دست معتزله را در ادارهٔ امور اجتماعی و فرهنگی بازتر بگذارد، و با نیروی آنان، از فشار فقها و اهل حدیث که یکی از سران آنان احمدبن حنبل بود بکاهد، و از سوی دیگر برای آنکه خود را علاوه بر رهبر دنیوی و سیاسی، رهبر فکری و عقیدتی جهان اسلام بشناساند، نظریهٔ خلق قرآن را در پیش گرفت یا مستمسک قرار داد. او احکام و بخشنامه‌هایی به عاملان بزرگ خود در بغداد و مراکز دیگر جهان اسلام از جمله شام، مصر، [و نیز در دوران خلفای بعدی کوفه، بصره، مکه و مدینه هم] فرستاد که تفتیش عقاید را در این زمینه آغاز کنند و هرکس که بالصراحه اقرار به خلق قرآن ندارد یا عرصه را بر او تنگ گیرند، یا تحت‌الحفظ به نزد خلیفه ــ که آن ایام در رقّه به سر می‌برد ــ بفرستند. در منابع کهن، و شاید بهتر از همه در *تاریخ طبری* هم سه فقره از این نامه‌ها عیناً نقل شده است، و هم وصیت‌نامهٔ سیاسی ـ عقیدتی مأمون که در آن‌جا هم این مسئله دنبال شده است. در نامه‌ای که از او در *تاریخ طبری* نقل شده است بسیار جدی، صریح، و شدیداللحن است. او می‌گوید که عامهٔ مردم بی‌راهند و «جمهور اعظم و سواد اکبر [=اکثریت توده‌های مردم] از حشو رعیت و فرومایگان [= سفله] عامه در همهٔ اقطار آفاق، کسانی‌اند که اهل رأی و نظر و استدلال در این زمینه و خواهان دلالت الهی و هدایت او و روشنگری به نور و برهان علم نیستند و در مورد خداوند نادانند و بصیرت معرفت او را ندارند و از حقیقت دین و توحید او و ایمان به او گمراهند، و از شناخت راهنماها و راه درست به دور افتاده‌اند و حق قدر خداوند را نمی‌گزارند و به کُنه معرفت او راه ندارند و بین او و خلقش فرق نمی‌گذارند، چراکه اندیشه‌هایشان ضعیف و عقولشان ناقص است و از فکر و ذکر به دورند... و امیرالمؤمنین چنین می‌داند که اینان «شرّ الامة و رئوس الضلالة» اند که بهره‌شان از توحید اندک، و از ایمان ناچیز است. اینان کانون جهالت و

دروغ و زبان شیطانند که در حق اولیای خداوند دراز است و بر دشمنان ابلیس، باز است. صدقهٔ اینان بی‌بنیاد است و شهاداتشان نامقبول، وثوقی به قول و عملشان نیست؛ چراکه هیچ عملی [عمل صالحی] نیست مگر آنکه متکی بر یقین باشد. و یقینی نیست مگر بعد از استکمال حقیقت اسلام و اخلاص در توحید...» و به همین ترتیب (← *تاریخ طبری*، ذیل حوادث سنهٔ ۲۱۸ق).

در نامهٔ دیگرش می‌گوید: «قول و عقیدهٔ کسانی که قائل به قِدم [= نامخلوق بودن] قرآنند شبیه به قول و اعتقاد نصاریٰ است که ادعا می‌کنند عیسی‌بن مریم (ع) مخلوق نیست، زیرا کلمةالله است» (پیشین). و حکم می‌دهد که هر کس اقرار به مخلوقیت قرآن نکند، نه عدالتش مقبول است، نه شهادتش، نه صدقش و نه شایستگی دارد که متولی امری از امور مسلمانان باشد. و در نامهٔ سوم می‌گوید که قول به نامخلوق بودن قرآن «کفر صریح و شرک محض» است.

اما استدلال‌ها و استشهادهای قرآنی مأمون راکه در نامهٔ اول او هست، در بخش بعدی مقاله همراه با نصوص آیات می‌آوریم.

با این احکام شدید و غلیظ مأمون بسیاری از قضات و محدثان و نخبگان از در تسلیم و اقرار به مخلوقیت قرآن درآمدند، مگر عده‌ای معدود که سرشناس‌ترین آن‌ها احمدبن حنبل بود. او به هیچ وجه زیر بار قول به خلق قرآن نرفت. مأمون دربارهٔ یکی از این منکران و مقاومت‌کنندگان، یعنی بشربن ولید به عامل خود در بغداد، اسحاق‌بن ابراهیم دستور صریح داده بود که اگر تسلیم نشود و اقرار نکند، گردنش را بزند و سرش را به حضور خلیفه بفرستد.

اسحاق‌بن ابراهیم عده‌ای از منکران و ابن حنبل را در حالی‌که در غل و زنجیر مقید بودند، به نزد خلیفه که در طرسوس بود فرستاد. آنان در رقه از خبر وفات مأمون (۲۱۸ق) باخبر شدند، و به بغداد بازگردانده شدند. معتصم جانشین مأمون شد و با آنکه فضل و فرهنگی نداشت، یعنی جنبهٔ اعتقادی و لوازم فکری عقیدتی قول به خلق یا قِدم قرآن را در نمی‌یافت، همان سیاست را، به سختی ادامه داد. او در سال ۲۱۹ ق احمدبن حنبل را مجدداً زندانی کرد و سه روز به مناظره با علما (علمای معتزلی) واداشت. و در نهایت چون دست از مقاومت برنداشت، دستور داد که او را تازیانه زدند (تعداد تازیانه‌ها را از سی‌وهشت تا هشتاد و چند گفته‌اند) و او از شدت ضربات تازیانه بیهوش شد، و عاملان از ترس شورش حنبلیان، دست از او برداشتند. پس از معتصم که تا سال ۲۲۷ ق خلافت کرد، پسرش واثق به خلافت رسید (۲۲۷ تا ۲۳۲ ق) و او همان سیاست شدید را ادامه داد. حتی در مورد بازخرید اسیران مسلمان که در دست رومیان اسیر بودند، محنهٔ

تفتیش عقیده را اعمال کردند و فقط قائلان به خلق قرآن را آزاد ساختند. سپس که متوکل در ۲۳۲ ق به خلافت رسید، مشکلات بزرگی مانند قیام افشین و مازیار رخ نمود، و او که از چون و چند کلامی مسئلهٔ محنه سر درنمی‌آورد، ولی نارضایی توده‌های مردم و نخبگان را می‌دید، فرمانی صادر کرد و به ماجرای محنت‌بار محنه پایان بخشید؛ و احمدبن حنبل را گرامی داشت و به مشاورهٔ خود برگماشت.

۲. بحث قرآنی. چنانکه گفته شد، در دو نامه از سه نامهٔ مأمون که در *تاریخ طبری* درج گردیده است، استشهادهای قرآنی عدیده‌ای آمده است، که آنها را نقل می‌کنیم.

الف. خداوند می‌فرماید: **انا جعلناه قرآناً عربیاً** (زخرف، ۳) و آنچه خداوند جعل کرده یعنی پدیدآورده باشد، آن را آفریده است. چنانکه فرماید: **الحمدللّه الذی خلق السماوات و الارض و جعل الظلمات و النور** (انعام، ۱)، همچنین: **و جعل منها زوجها لیسکن الیها** (اعراف، ۱۸۹)، همچنین: **و جعلنا اللیل لباساً و جعلنا النهار معاشاً** (نبأ، ۱۰ـ۱۱)، همچنین: **و جعلنا من الماء کل شیءٍ حیٍ** (انبیاء، ۳۰).

ب. استدلال هوشمندانهٔ دیگر او در پاسخ استشهاد اشعریان و اهل حدیث برای اثبات قدم [نامخلوقی] قرآن به این آیه است: **بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ** (بروج، ۲۱ـ۲۲) که می‌گوید [این هم حاکی از خلق قرآن است چراکه] دلالت بر احاطهٔ لوح محفوظ بر قرآن دارد، و معلوم است که قرآن مخلوق است که لوح بر آن احاطه دارد زیرا احاطه جز بر مخلوق متصور نیست.

پ. خداوند به رسولش می‌فرماید: **لاتحرّک به لسانک لتعجل به** (زبانت را [به بازخوانی وحی] مجنبان که درکار آن شتاب کنی) (قیامت، ۱۶).

ت. همچنین می‌فرماید: **ما یأتیهم من ذکرٍ من ربهم مُحَدث،** (هیچ پندی تازه [/نو پدید] از سوی پروردگارشان برای آنان نیامد... [مگر آنکه آن را به بازیچه شنیدند] (انبیاء، ۲).

ث. همچنین: **و من اظلم ممّن افتریٰ علی اللّه کذباً او کذّب بآیاته** (و کیست ستمکارتر از کسی که بر خداوند دروغ بندد یا آیات او را دروغ انگارد) (انعام، ۲۱).

ج. همچنین خداوند از قومی خبر می‌دهد و به خاطر دروغگویی‌شان آنان را مذمت می‌کند چراکه می‌گویند: **ما انزل اللّه علی بشر من شیء** (خداوند هیچ‌چیز بر هیچ بشری نازل نکرده است) (انعام، ۹۱). سپس بر زبان پیامبرش آنان را تکذیب می‌کند، و به پیامبرش می‌گوید: **قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسی** (بگو کتابی راکه موسی آورد و روشنگر و رهنمودی برای

مردم بود... چه کسی نازل‌کرده است؟) (انعام، ۹۱). آری خداوند تعالی قرآن را قرآن و ذکـر و ایمان و نور هدی و مبارک و عربی، و قَصص خوانده است و می‌فرماید: **نحن نـقص عـلیک القصص بما اوحینا الیک هذاالقرآن**، ما بهترین داستان‌سرایی را با وحی فرستادن همین قـرآن برتو می‌خوانیم) (یوسف، ۳) و می‌فرماید: **قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی ان یأتوا بمثل هذالقرآن لایأتون بمثله**، (بگو اگر انس و جن گردآیند که نظیر این قرآن را بیاورند [ولو بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند]، نمی‌توانند نظیر آن را بیاورند) (اسراء، ۸۸). و می‌فرماید: **قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات** (بگو [اگر راست می‌گویید] ده سورهٔ برساخته همانند آن بیاورید) (هود، ۱۳). و می‌فرماید: **لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه** (که در اکنون یا آینده‌اش / در پیشاپیش و در پشتش، باطل در آن راه نمی‌یابد) (فصلت، ۴۲). بدین ترتیب برای آن اول و آخر قرار داده است و نشان داده است که آن محدود و مخلوق است.

به‌عنوان ذیل بر استشهادهای مأمون و معتزله به آیات قرآن برای اثبات مخلوق بودن قرآن، می‌توان به یک مسئلهٔ مهم که صدها آیهٔ قرآنی را در بر می‌گیرد اشاره‌کرد و آن شأن نزول‌هاست. بارها در قرآن با کلماتی چون یسئلونک، یستفتونک و غیره، معاصران پیامبر (ص) مسئله را از ایشان می‌پرسند که جوابش از طریق وحی آمده است و در قرآن به‌دست کاتبان وحی نوشته شده است. یعنی هم سؤال و هم جواب در قرآنِ موجود، موجود است. چگونه ممکن است این سؤال و جواب‌ها در ازل رخ داده باشد؟ فی‌المثل در آغاز سورهٔ مجادله چنین آمده است: «به راستی که خداوند سخنِ زنی را که با تو دربارهٔ همسرش مجادله می‌کرد و به خداوند شکایت حال خود می‌گفت، شنید، و خداوند گفت‌وگوی شما دو تن را می‌شنود، چرا که خداوند شنوای بیناست». مفسران در شأن نزول این آیه یادکرده‌اند که اولین ماجرای ظهار، بین اوس‌بن صامت و همسرش خوله رخ داد که برای تعیین تکلیف نزد پیامبر (ص) رفتند و این آیه/ آیات نازل شد.

اگر بگویند خداوند در ازل به آنچه رخ خواهد داد و همهٔ جزئیات آن موبه‌مو علم دارد و علم خداوند ایجادی است و باید همهٔ آن جزئیات رخ دهد، پاسخ ما این است که به قـول حـافظ مشکل علم [در حافظ: عشق] نه در حوصلهٔ دانش ماست/ حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد. ولی لازمهٔ چنین برداشتی این است که همهٔ رویدادهای جزئی و کلی عالم، جبری است و در ازل معین بوده است. و چنین جبری نه مورد قبول قرآن است، و نه شـریعت. بـلکه قـبول آن ساقط کنندهٔ شریعت است، چه با چنین جبری، نه اراده، نه اختیار، نه تکلیف، نه مسئولیت، نه عمل، نه ثواب و عقاب باقی و معتبر نمی‌ماند و به اصطلاح سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. این

برداشت، برای حل یک مشکل کوچک، یک مشکل عظیم پدید می‌آورد، لهذا می‌بینیم که محنهٔ محنت‌زای مأمونی به کنار، اعتقاد عقلانی شیعه، و نیز معتزله، به خلق قرآن هیچ‌گونه تالی‌فاسد ندارد. زیرا طبق کلام شیعه و معتزله، کلام از صفات فعل/ فعلی خداوند است. لذا قابل تأخیر و تأخّر و انفکاک از ذات است، و تابع ارادهٔ الهی و نهایتاً قابل خلق است. اما قول به قدم قرآن توالی فاسدی دارد که مهم‌ترین آن‌ها جبر تام و تمام است.

قرآن‌پژوهی در عصر جدید

شیعهٔ امامیه و قرآن

در این مقاله مراد از شیعه، شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه یا جعفری است. اصول دین و مذهب از نظر شیعه امامیه: توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت است. شیعهٔ امامیه، امامت را ریاست الهیه برای ارشاد امور دین و دنیای مسلمانان می‌داند و با استناد به آیات قرآنی (بعضی شأن نزول‌ها ← آیهٔ تبلیغ؛ آیهٔ اکمال) و بعضی احادیث، بر آن است که حضرت علی‌بن ابی‌طالب (ع) از سوی حضرت رسول اکرم (ص) به جانشینی و امامت بلافصل و منصوص تعیین شده و پس از ایشان دو تن از فرزندان ایشان (حضرت امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام) جانشین و امام بر حقند و پس از آنان ۹ تن از ذریهٔ حضرت (ع) تا امام دوازدهم حضرت حجت‌بن الحسن یا مهدی موعود یا امام زمان یا امام غائب جمعاً امامان دوازده‌گانه‌اند و امام دوازدهم که به اعجاز الهی زنده است و در غیبت کبری به سر می‌برد دارای نایبان خاص و عام است (علما و مجتهدان و مراجع تقلید نایبان عام آن‌حضرت (عج) اند).

شیعهٔ امامیه در اصول عقاید همین تفاوت اصلی را با اهل سنت دارد. البته در بعضی معتقدات کلامی و آرای فقهی هم با اهل سنت اختلاف نظر دارد. از جمله در مسئلهٔ رؤیت الهی که شیعه قائل به رؤیت خداوند حتی در آخرت نیست. یا در جنب زکات، قائل به خمس هم هست. به سایر معتقدات شیعه در دنبالهٔ این مقاله در بحث از قرآن‌کریم اشاره می‌شود.

بعضی از محققان از جمله و بیش از همه هانری‌کربن، تشیّع را به اسلام ایرانی تعبیر کرده‌اند. اما خود شیعه چنین اعتقاد و ادعایی ندارد. یعنی قائل به دخالت عناصر ملی و میهنی در مذهب خود نیست مگر در بعضی آداب و رسوم (چنان‌که فی‌المثل مراسم نوروز، رنگ و بوی دینی و مذهبی یافته است و نظایر آن).

شیعه قرآن را با صفت مجید به صورت «قرآن مجید» یاد می‌کند که کاربردی قرآنی است (سورهٔ ق، ۱؛ بروج، ۲۱). اما کاربرد «قرآن کریم» که مختص اهل سنت است، منع و مشکلی ندارد.

شیعه قرآن مجید یا کریم را تنها کتاب مقدس و آسمانی اسلام و شیعه می‌داند و آن را به عین‌الفاظ وحیانی می‌شمرد و وحی را تأویل نمی‌کند. و قلب و قوای دراکهٔ حضرت رسول (ص) را که فراگیرندهٔ وحی بوده است، بدون دخالت در پیام وحیانی قرآن می‌داند. شیعه به تصریح قرآن انبیای الهی به ویژه کسانی را که قرآن به‌عنوان پیامبر معرفی‌کرده است، به پیامبری می‌شناسد و نیز به سایر کتاب‌های آسمانی در اصل و هیئت تحریف‌نشدهٔ آن‌ها اعتقاد دارد. نیز به فرشتگان و جهان غیب. جبرئیل فرشتهٔ امین وحی است که دارای شخصیت و هویت است و هرگز استعاری یا نمادین و سمبلیک نیست و او رابط بین خداوند و پیامبر اسلام (ص) بوده و وحی قرآنی را در طی ۲۳ سال به امر الهی از لوح محفوظ به قلب حضرت رسول (ص) رسانده است.

شیعه همهٔ «ماجاء به‌النبی» را قبول دارد از جمله اسراء (سیر شبانه) و معراج حضرت رسول (ص) را که قرآن هم به آن ناطق است و معراج را واقعی و جسمانی می‌داند. همچنین شیعه علاوه بر فرشتگان به وجود شیطان/ شیاطین هم که قرآن به آن قائل است، اعتقاد دارد. همچنین به وجود جن. از عوالم غیبی و آخرت نیز به رستاخیز (معاد جسمانی) و بعث و نشور و حساب و کتاب و نامهٔ اعمال و تطایر کتب و سنجش اعمال و میزان و صراط و کوثر و در رأس آن‌ها به بهشت و دوزخ واقعی و عینی و جسمانی اعتقاد دارد. از عوالم غیبی، شیعه به رجعت و برزخ و حیات برزخی هم اعتقاد دارد.

در مورد قرآن شیعه آن را قدیم و نامخلوق نمی‌داند، بلکه حادث و مخلوق می‌شمارد. و بر آن است که قرآن به تمام و کمال در زمان حیات رسول‌الله (ص) و با نظر و نظارت ایشان مکتوب و مجموع بود، اما مدوّن و به صورت مصحف بین‌الدفّتین نبود. شیعه جمع و تدوین عثمانی را که بر مبنای جمع و کتابت زمان رسول‌الله (ص) انجام گرفته به رسمیت می‌شمارد. هرچند قائل به وجود مصحف حضرت علی (ع) است، اما دربارهٔ این مصحف دارای دو نظر است. الف) حضرت به صلاحدید خود مصحف خود را پس از ملاحظهٔ مصاحف امام یا عثمانی، اظهار نکردند، یا مخفی داشتند یا از بین بردند. ب) این مصحف جزء مواریث امامت بوده و از هر امامی به امام بعدی ارث رسیده است و اکنون نزد حضرت مهدی (عج) است. این‌که در بعضی

منابع شیعه از مصحف فاطمه (ع) سخن می‌گویند، باید گفت این مجموعه هر چه بوده (مجموعهٔ دعا یا علوم غریبه یا هر چیز دیگر) مصحف قرآنی نبوده است.

شیعه به همهٔ معجزاتی که مسلّم الصدور باشد و از ناحیهٔ حضرت رسول (ص) ظاهر شده باشد اعتقاد دارد، و در رأس همه به معجزهٔ مستمر قرآن.

بعضی برداشت‌های فقهی شیعه از قرآن با برداشت‌های اهل سنت فرق دارد: ۱. در مورد کیفیت وضو. ۲. در برداشت از آیهٔ خمس. ۳. در مورد استمتاع که شیعه قائل به صحت متعهٔ نساء است و نکاح موقت (صیغه) را شرعی و دارای پیشینه در سنت و عملکرد در زمان حیات رسول‌اللّه (ص) می‌داند. یا قائل به صحت سه طلاق در یک مجلس نیست. در مورد وجوب نماز جمعه که قرآن کریم به آن تصریح دارد بین علمای شیعه اختلاف نظر بوده، بعضی اقامهٔ این نماز را در زمان غیبت کبری، واجب ندانسته‌اند. اما اکثریت علما در زمان غیبت هم واجب می‌دانند و پس از پیروزی انقلاب اسلامی نماز جمعه در سراسر ایران رسمیت یافته است. همچنین شیعه قائل به اجتهاد است. اما در جزئیات و این‌که تبعیت از مجتهد اعلم باید کرد یا نه، و از مجتهد متوفی می‌توان تقلید کرد. یا می‌توان پس از تقلید از یک مجتهد زنده، پس از وفات او به اصطلاح *بقای بر میّت* کرد و به تقلید ادامه داد یا نه و نظایر آن مسائل بین صاحب‌نظران اختلاف است. و شیعهٔ امامیه در زمینهٔ گرایش به اجتهاد یا تمسک تام و تمام به اخبار به دو دستهٔ اصولیان و اخباریان تقسیم شده است.

یکی از اقوالی که به ویژه مخالفان به شیعهٔ امامیه نسبت می‌دهند، این ادعاست که شیعه قائل به تحریف قرآن کریم است. این قول اگرچه قائلانی از شیعه و اهل سنت داشته است، ولی در طول تاریخ و فرهنگ شیعه هرگز مورد قبول بزرگان شیعه نبوده است و از قرن چهارم تاکنون همهٔ علما و اعلام شیعه قائل به تحریف‌ناپذیری قرآنند و حتی ائمهٔ اطهار (ع) هم مصحف رسمی جهان اسلام، یعنی مصحف عثمانی را تأیید فرموده‌اند و بری از زیاده و نقصان دانسته‌اند.

در مورد تفسیر و تأویل قرآن، شیعه قائل به جواز و در بعضی موارد حتی قائل به ضرورت تأویل قرآن است. نخستین مفسر قرآن را خود حضرت ختمی مرتبت (با قبول مسئلهٔ ختم نبوت به ایشان) و سپس بزرگ‌ترین مفسر پس از پیامبر (ص) را حضرت علی‌بن ابی‌طالب (ع) می‌دانند که شاگردان بزرگ ایشان مانند ابن‌عباس و مجاهد قرآن شناسان بزرگی بوده‌اند و اقوالی تفسیری و حتی تفسیر آن‌ها باقی مانده است.

همچنین به حضرت امام صادق (ع) و امام حسن عسکری (ع) تفسیرهایی نسبت داده‌اند (که

صاحب‌نظران در صحت انتساب آن‌ها شک دارند؛ و این تفسیرها با چاپ‌ها و تصحیح‌های انتقادی به طبع رسیده است).

در مورد تأویل قرآن، شیعه به تصریح خود قرآن کریم، بعضی آیات قرآنی را متشابه و اکثریت آن‌ها را محکم می‌داند. و آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران را با قرائت عطف «الراسخون فی العلم» به «اللّه» می‌خواند. و قائل به آن است که راسخان در علم دانای تأویل قرآنند. شیعه برجسته‌ترین راسخان در علم را چهارده معصوم (ع) می‌داند، اما سایر بزرگان علم و دین را هم که مقام علمی شامخ و تقوای اخلاقی داشته باشند به منزلهٔ راسخان در علم و دانای تأویل قرآن می‌شمارد.

تفسیرهای قرآن در مذهب شیعهٔ امامیه متعدد و گوناگون است و مانند تفسیرهای اهل سنت رنگ و صبغه‌ها و گرایش‌های مختلف دارد. هم تفسیر درایی (نقلی / مأثور) تألیف شده است و هم تفسیر روایی (عقلی) هم تفسیر فقهی و هم عرفانی. سه تفسیر *تبیان* (از شیخ طوسی). و *مجمع‌البیان* (اثر شیخ طبرسی) و *تفسیر ابوالفتوح رازی* جزء کهن‌ترین و معتبرترین تفسیرهای قرآنی جهان اسلام به شمار می‌آید و در سایر شعب علوم قرآنی (فی‌المثل شأن نزول و ناسخ و منسوخ) آثاری تألیف کرده‌اند، که در این زمینه غنا و تنوع آثار اهل سنت را ندارد. ولی در قرن حاضر پس از آنکه ابوعبداللّه زنجانی تاریخ قرآن متقن و موجزی نوشت و به عربی ترجمه شد و نظر صاحب‌نظران را در جهان اسلام و اسلام‌شناسی به خود جلب کرد، توجه علمای شیعه به قرآن‌پژوهی بیشتر شده است. اصولاً در سر دادن ندای بازگشت به قرآن، که احیاگران و اصلاحگران و انقلابی‌اندیشان از سیدجمال‌الدین اسدآبادی تا امام خمینی (ره)، شعار خود و چارهٔ نجات امت اسلامی دانسته‌اند، شیعیان همراهی و سخت‌کوشی بیشتر نشان داده‌اند. آیت‌اللّه خویی کتاب *البیان* را که شامل مباحث قرآن‌پژوهی مهمی است انتشار داده‌اند. شادروان رامیار *تاریخ قرآن* مهمی نوشته‌اند. *تاریخ قرآن* دکتر محمدباقر حجتی نیز پربار و مستند است. توجه به تفسیرنگاری نیز در قرن اخیر در جهان تشیّع بالا گرفته است.

همچنین یک غبن فرهنگی ـ تاریخی شیعه نیز پایان یافته است. و آن کم‌توجهی به قرآن و علوم قرآنی و تفسیر قرآن در حوزه‌های علمی شیعه بوده است. این غفلت جبران شده و اخیراً علوم قرآنی و تفسیر جزء درس و بحث‌های حوزه‌های علمیهٔ ایران قرار گرفته است. یکی از جامع‌ترین آثار که به همه شئون علوم قرآنی می‌پردازد کتاب گرانسنگ *التمهید* آیت‌اللّه محمدهادی معرفت است که ایشان هم مانند شادروان علامهٔ طباطبایی قرآن‌پژوهی را مدار و

محور زندگی علمی خود قرار داده‌اند. تفسیر *المیزان* جزء برجسته‌ترین آثار قرآن‌پژوهی شیعه در عصر جدید است. همچنین تفسیر *کاشف* اثر شادروان محمدجواد مغنیه.

در مورد قرائت قرآن باید گفت شیعه قراآت سبع را به رسمیت می‌شناسد و خوشبختانه همصدا و هم سلیقه با اهل سنت قرائت حفص از عاصم را قرائت رسمی خود گرفته است. و از نظر رسم‌الخط هم در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی مصحف‌المدینه را که در مدینه و مکه بر مبنای کتابت عثمان طه خطاط هنرمند سوری، و بر مبنای مصحف قاهره تهیه شده است، پذیرفته است. و یکی از ادارات سازمان تبلیغات اسلامی، ادارهٔ نظارت بر چاپ و نشر قرآن نام دارد و این اداره خوشبختانه فقط به رسم‌الخط عثمانی اجازهٔ نشر می‌دهد (مگر استثنائاً به چند قرآن هنری مانند قرآن به کتابت احمد نیریزی، یا به کتابت حسین میرخانی و چند کتابت هنری دیگر).

از نظر خوشنویسی قرآن هم هنرمندان شیعه سنگ تمام گذاشته‌اند و مصاحف خوش‌نوشته‌ای که در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی و موزهٔ قرآن همان سازمان و آستانهٔ حضرت معصومه علیهاالسلام و کتابخانهٔ سلطنتی سابق و موزهٔ ایران باستان و موزهٔ پارس (در شیراز) محفوظ است و فهرست‌های اغلب آن‌ها نیز تألیف و منتشر شده است، گواه صدق این مدعاست. اکنون نیز بسیاری از هنرمندان زندهٔ معاصر به کتابت قرآن پرداخته‌اند از جمله استاد موحد؛ استاد محمدرضا قنبری، استاد سیف‌الله یزدانی، شادروان استاد مرتضی عبدالرسولی، و کتابت آیاتی از قرآن به قلم خوشنویسان بزرگی چون استاد غلامحسین امیرخانی، و استاد جلیل رسولی، و استاد محمد احصایی به قلم‌های مختلف جزء برجسته‌ترین آثار هنری عصر جدید است. استاد سالکی سه کتابت ریحان، و نسخ و کوفی دارند که دوتای اول منتشر شده است. و خانم مقصودی قرآن را به نستعلیق کتابت کرده‌اند.

قرآن مجید از نظر شیعهٔ امامیه نیز اساس فقه و تشریع احکام است. و مهم‌ترین منبع و دلیل از ادلهٔ اربعه به شمار می‌آید (کتاب [= قرآن]، سنت [= حدیث چهارده معصوم علیهم‌السلام]، عقل [کمابیش برابر با اجتهاد یا به‌عنوان اساس اجتهاد]، و اجماع [به شرط آنکه حامل رأی معصوم یا کاشف از رأی معصوم باشد]) فقه چهارده قرنهٔ شیعه همواره براساس قرآن استوار بوده است. تفاسیر فقهی شیعه نیز که به‌دست قرآن‌شناسان فقه‌پژوه نوشته شده، مددکار فقها بوده است (و از جمله *فقه‌القرآن* قطب راوندی، *کنزالعرفان* فاضل مقداد سیوری، *زبدة‌البیان* مقدس اردبیلی، *تفسیر شاهی*، تا برسد به عصر جدید و آثاری چون *ادوار فقه* مرحوم شهابی، *احکام*

قرآن خزائلی، و آثار فقهی ـ قرآنی کسانی چون آیت‌الله محمد ابراهیم جناتی، و دکتر مصطفی محقق داماد، و دکتر ابوالقاسم گرجی).

در عصر جدید و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، توجه به فقه قرآنی افزایش یافته است و در مجلس شورای اسلامی و نهادهای قانونی و حقوقی دیگر، تلاش می‌شود که حقوق امروزی را با فقه قرآنی تطبیق دهند و مسئلهٔ احیای حدود اسلامی بیش از پیش مطرح شده است. و فقهای شورای نگهبان بر توافق قوانین و لوایح جدید با قرآن‌کریم، و حداقل با مخالفت نداشتن آن‌ها با کلام‌الله، مراقبت دارند.

نقش فرهنگ‌آفرینی قرآن در تاریخ فرهنگ شیعه، همانند نقش آن در کل فرهنگ اسلام است و قرآن در زندگی و حیات فردی ـ اجتماعی ـ فرهنگی مسلمانان شیعه نقش و نفوذهای متعددی دارد.

قرآن‌کریم هم در عالم اهل سنت، و هم تشیّع نفوذ فرهنگ‌آفرین داشته است. از علوم زبانی، چون صرف و نحو و لغت گرفته تا علوم بلاغی (معانی، بیان، بدیع)، تا علم کلام و الهیات تا فلسفه و حکمت و اخلاق، تا ادبیات عربی و فارسی، تا عرفان و سرانجام فقه، قرآن نقش تکوین‌دهنده و تکامل‌دهنده دارد و در اغلب این معارف، مباحث و مسائل یا شواهد و امثله از قرآن گرفته شده است. (دراین‌باره ← *قرآن شناخت*، مباحثی در زمینهٔ فرهنگ‌آفرینی قرآن). در کتاب *قرآن شناخت*، جز مسئلهٔ فرهنگ‌آفرینی، به مسئلهٔ «نقش و نفوذ قرآن در زندگی امروز ما» پرداخته شده است و از قرآن به‌عنوان اساس قانونی و قانون اساسی اسلام و تشیّع نام برده شده است و بیش از بیست نقش که قرآن در زندگی اجتماعی و فرهنگی، دارد نشان داده شده است. از جمله قرآن و فرهنگ عامه، که در این باره استاد دکتر روح‌الامینی مقالهٔ دلنشینی در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* نوشته‌اند. در این زمینه گفتنی است که تفأل به قرآن یا استخاره در فرهنگ شیعه رواج دارد. همچنین حتی از تأثیر قرآن در شعر نوی فارسی ــ شعرکهن که جای خود دارد ــ با ذکر نمونه و شواهد از شاعران نوپرداز معاصر سخن گفته شده است. در این باره هم خانم بصیر مژدهی مقالهٔ پرباری برای *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* نوشته‌اند.

امروزه کشور ما به دنبال تکان و خانه‌تکانی فکری و فرهنگی که به دنبال انقلاب اسلامی به بار آمده، به قرآن بازگشته است. از خوش‌خوانی و خوشنویسی گرفته تا مسابقات جهانی قرائت و حفظ و تفسیر قرآن که چهاردهمین دورهٔ آن در زمستان گذشته به همت سازمان حج و اوقاف در حسینیهٔ ارشاد برگزار شد، تا انتشار نشریات قرآنی نظیر *بیّنات*، بشارت، *فصلنامهٔ پژوهش‌های*

قرآنی، *آیات*، *مبین*، *رسالةالقرآن* (به عربی) و صفحات ویژهٔ قرآن‌پژوهی در روزنامه‌ها، همه حاکی از توجه جدید به قرآن است. همچنین تأسیس بنیادهای قرآنی نظیر مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی؛ بنیاد قرآن، مرکز ترجمهٔ قرآن مجید که یکی از علمی‌ترین نهادهای فرهنگی امروز (وابسته به سازمان اوقاف) است و نشریهٔ ارزشمند و تخصصی *ترجمان وحی* را منتشر می‌کند، و انتشارات اسوه، که عمدتاً کتاب قرآنی چاپ می‌کند، و نیز دفتر نشر فرهنگ اسلامی (که برای نشر آثار قرآن‌پژوهی اولویت قائل است) تا چاپخانه‌های بزرگ اسوه، و الهادی که عمدتاً قرآن چاپ می‌کنند. نیز تأسیس دانشکده‌های قرآنی (باز به همت سازمان اوقاف). آموزش قرآن دِر آموزشگاه‌های کشور هم تحول عمده‌ای یافته است و تدوین سلسله کتاب‌های «درس‌هایی از قرآن» (با ترجمهٔ روان و شیوای دکتر غلامعلی حداد عادل) و برنامه‌ریزی‌ها و تجدید آموزش‌های ادارهٔ کل کارشناسی قرآن در وزارت آموزش و پرورش باعث رواج فرهنگ و معارف قرآنی در میان دانش‌آموزان و جوانان است. همچنین به همت سازمان اوقاف دانشکده‌های علوم قرآنی تأسیس شده است. و گروه‌های آموزشی و علوم قرآنی در دانشکده‌های الهیات دانشگاه‌های سراسر کشور دایر است. از تأسیس رادیو قرآن و سیمای قرآن نیز باید به نیکی یادکرد که در نشر معارف قرآنی کوشا هستند.

ترجمهٔ قرآن یکی از با رونق‌ترین شعبه‌های قرآن‌پژوهی در کشور است. ما ایرانیان هم دارای بیشترین قدمت و سابقه در ترجمهٔ قرآن هستیم (سرآغاز ترجمهٔ فارسی به سلمان‌فارسی صحابی جلیل القدر رسول‌الله (ص) باز می‌گردد) و هم در تاریخ بیش از هزار سال ترجمهٔ فارسی قرآن کریم، بیش از هزار ترجمه به فارسی داریم، که نیمی از آن‌ها به صورت دست‌نویس در کتابخانه و موزهٔ قرآن آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. و از پنجاه سال پیش به این سو دیگر ترجمه‌های تحت‌اللفظی و ناخوانا کنار گذاشته شده است. در دو دههٔ بعد از پیروزی انقلاب، توجه به ترجمهٔ قرآن به فارسی بالا گرفته است و بیش از ده ترجمهٔ روشن و روان و شیوای فارسی انتشار یافته است. و برای نخستین بار (و با در نظر گرفتن آقا جمال خوانساری، برای دومین بار) است که یک مجتهد و مرجع تقلید شیعه (آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی) اقدام به ترجمهٔ قرآن کریم کرده است. در این دو دهه به قلم استادان عبدالمحمد آیتی، محمد خواجوی، محمدمهدی فولادوند، و چنانکه اشاره شد آیت‌الله مکارم شیرازی، دکتر جلال‌الدین مجتبوی، جلال‌الدین فارسی، دکترابوالقاسم امامی، ترجمه‌های متینی از قرآن کریم به فارسی ارائه شده است. نگارندهٔ این سطور هم ترجمه‌ای همراه با توضیحات تفسیری و واژه‌نامهٔ کامل عربی به

فارسی عرضه داشته است. ترجمه‌هایی نیز به قلم استادان از جمله مسعود انصاری، دکتر علی‌اصغر حلبی، مهندس طاهری قزوینی، حسین استاد ولی، دکتر نفیسی، حجةالاسلام عبدالمجید معادیخواه و چند تن دیگر انتشار یافته است. و مرکز ترجمهٔ قرآن مجید علاوه بر توجه به ترجمه‌های قرآن به هر زبان و انتخاب و به‌گزینی آن‌ها، طرح ترجمهٔ دسته‌جمعی قرآن را نیز در دستورکار خود دارد.

افزایش حفظ و از برکردن قرآن توأم با ترجمه و تفسیر و درک معانی و مفاهیم قرآنی از تحولات فرخندهٔ بازگشت به قرآن در کشور ماست.

خوشبختانه قرار است با تصویب مجلس گواهینامهٔ حفظ قرآن به حافظان داده شود که ارزش تشویقی آن قابل توجه است. از نمایشگاه‌های سالانهٔ قرآن که هر ساله در ماه رمضان به همت معاونت فرهنگی وزارت ارشاد برگزار می‌شود نیز باید به نیکی یادکرد. که در رمضان/ دیماه سال جاری (۱۳۷۷) ششمین دورهٔ آن با شکوه و کارایی هرچه تمامتر برگزار گردید.

و به‌عنوان حسن ختام باید از رواج کتابنامه‌نویسی قرآن در عصر حاضر یادکرد. در این زمینه پژوهشگران شیعه آثار معتنابهی پدید آورده‌اند. از جمله معجم *الدراسات القرآنیة عندالشیعة الامامیة* (عامرالحلو)، معجم *الدراسات القرآنیة*، اثر عبدالجبار الرفاعی و از همه مفصل‌تر *کتابنامهٔ بزرگ قرآن* اثر حجةالاسلام محمدحسن بُکایی (که تاکنون ۲۰ مجلد از ۴۰ مجلد آن انتشار یافته است).

و در پایان باید از رواج و رونق نرم‌افزارهای قرآنی یادکرد که محصولات علمی ارزنده‌ای به بازار قرآن‌پژوهی عرضه داشته‌اند. به هر حال *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* (به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی) را هم باید یک فرآورد قرآنی شیعهٔ امامی، به شمار آورد؛ و مشتاقانه چشم به راه تکمیل، تدوین و انتشار *دائرةالمعارف قرآن* از سوی مرکز فرهنگ و معارف قرآن (قم) بود، که تاکنون ۵ جلد از آن منتشر شده است.

روش پدیدارشناسانهٔ ایزوتسو در قرآن‌پژوهی

در عالم قرآن‌پژوهان هم، طبیعتاً الف و ب داریم: قرآن‌پژوهان مسلمان و قرآن‌پژوهان غیرمسلمان. من شادروان ایزوتسو را فقط در دوران تدریسش در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، به‌ویژه در انجمن حکمت و فلسفه که استاد اعوانی از همان زمان مدیریت و ریاست علمی آن را برعهده داشتند و همچنین گاه در جلساتی که در مؤسسهٔ شعبهٔ مک گیل و سلسلهٔ دانش ایرانی برگزار می‌شد دیده بودم و بر آن نیستم تا حرف‌های زندگینامه‌ای بزنم، زیرا به اندازهٔ کافی می‌دانید.

مرحوم ایزوتسو چهار - پنج اثر قرآنی دارد و مهم‌تر از همهٔ کارهایش، ترجمهٔ قرآن به زبان ژاپنی است که پیش از این خود من فکر می‌کردم نخستین ترجمهٔ ژاپنی قرآن است. اما معلوم شد سه ترجمهٔ دیگر از سال ۱۹۲۹ مسیحی وجود دارد که یکی از ترجمه‌ها از انگلیسی بوده و دو تای دیگر را نمی‌دانم از چه زبانی ترجمه شده است. اما چهارمین ترجمه متعلق به ایزوتسو است که مستقیماً از عربی بوده و در سال ۱۹۵۷ در توکیو منتشر شده است. کار دیگر قرآنی وی *خدا و انسان در قرآن* است که به سال ۱۹۶۴ در توکیو منتشر شده است. ترجمهٔ ناقصی از آن با عنوان *رابطهٔ غیر زبانی انسان با خدا* وجود دارد که البته دربارهٔ این عبارت هرچه فکرکردم تا معنای آن را بفهمم چیزی نفهمیدم، زیرا اگر منظور، وحی قرآن باشد، باید گفت قرآن رابطهٔ زبانی بوده، اگر الهامات خداوند مد نظر باشد باز آن الهامات را باید به زبان درآورد تا بشود درباره‌اش حرف زد. بالاخره متوجه نشدم که اصلاً چرا عنوان را تغییر داده‌اند و چرا عنوان این قدر مبهم است. کتاب *خدا و انسان در قرآن* کتابی است در ۹ فصل که شادروان آرام ــ که چاپ اول آن را قبلاً با جمله‌شناسی مرحوم بازرگان منتشر ساخته بود ــ بعدها به صورت کامل ترجمه‌کرد. وی در این

کتاب، در واقع با روش معنی‌شناسی کوشیده جهان‌بینی قرآن را استخراج کند و در یک کلام، این است که اسلام یک دین خدامرکزی است که در مرکز اسلام، قرآن و در مرکز قرآن، اللّه تعالی است.

در مورد کتاب *مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن مجید* فکر می‌کنم این کتاب در سیر روش تکامل فکری ایزوتسو و پیش درآمدی برای مهم‌ترین کتاب قرآنی وی بعد از ترجمهٔ قرآن باشد؛ از این‌رو قدری بیشتر دربارهٔ آن می‌گویم تا مشخص شود روش ایزوتسو در این کتاب چه بوده است. نام قبلی کتاب *مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن مجید*، *ساختار اصطلاحات اخلاقی* بود که بازنگریسته شده و بار اول در سال ۵۹ و بار دوم در مونترال در مؤسسهٔ اسلام‌شناسی در سال ۶۶ منتشر شده بود. ترجمهٔ استاد دکتر بدره‌ای هم بار اول با چاپ نامرغوبی در سال ۶۰ منتشر شد و در چاپ اخیر با اصلاحاتی مجدداً چاپ شد. به‌علاوه این‌که نقد آقای دکتر معصومی را هم که نقد بسیار پرمغزی است اضافه کرده‌اند. اما مرحوم ایزوتسو اثر جدیدی هم داشتند که شاید آخرین کار اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی او بوده به نام *تلاوت قرآن* که به احتمال زیاد به انگلیسی نوشته شده، نظیر همان کتابی که راجع به اصول فقه و یا مبحث الفاظ در اصول فقه و سمانتیک[1] نوشته و توازی‌های این‌ها را نشان داده است.

هدف ایزوتسو بیان نظام اندیشهٔ قرآن و جهان‌بینی قرآن بوده که در همان یک عبارت قابل بیان بود، اما اجازه می‌خواهم فهرست مندرجات کتاب مورد بحث *مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن* را بخوانم تا دوستانی که این کتاب را ندیده‌اند تصوری اجمالی به‌دست آورند: این کتاب علاوه بر دیباچه‌ای بسیار پرمغز دارای سه بخش است: بخش اول آن اصول تجزیه و تحلیل معانی است، فرهنگ و رابطهٔ آن به گونه‌ای است که اصلاً فرهنگ در زبان بیان می‌شود، یعنی یکی از جلوه‌های مهم آن یا شاید مهم‌ترین جلوهٔ آن زبان است وگرنه ما در آداب و رسوم هم فرهنگی داریم که غیرزبانی است و بسیاری از اخلاقیات، بدون زبان بیان می‌شود. مثل این‌که جلو پای یک نفر بلند می‌شویم، این جزء اتیکت است و در هر حال غیرزبانی است. در این کتاب سپس دامنهٔ کار و نیز روش تجزیه و تحلیل را هم گفته است.

بخش دوم کتاب مربوط به اخلاقیات قبیله‌ای جاهلی عرب بادیه‌نشین تا اخلاق اسلامی است که خود این، چند بخش یا چند فصل دارد: تصور بدبینانه از زندگی خاکی، همبستگی قومی و قبیله‌ای، اسلامی شدن فضیلت‌های کهن عرب که در این مورد ایزوتسو مثالی می‌زند و

---

1. semantics

می‌گوید تواضع و فروتنی و تسلیم در فرهنگ جاهلی یک ارزش منفی شمرده می‌شد. اما در اسلام یک ارزش مثبت است و خود او به نسبیت اخلاقی اقرار می‌کند و به آن اعتقاد دارد. یعنی ایزوتسو نمی‌گوید که نیک و بد در همه جا یکسان است، بلکه عقیده دارد که ما اخلاق را مثل زبان گفتاری می‌آموزیم، اما این‌که ما با وجدان اخلاقی به دنیا می‌آییم یا نه، در جواب می‌توان گفت ما با امکان نرم‌افزار گویایی و به صورت حیوان ناطق هم به دنیا می‌آییم. وی معتقد است که همه جا نیک و بد یکسان و همهٔ دوره‌ها هم یکسان نیست. برای مثال در جاهلیت، شعر، یک هنر بود. امروز هم شعر یک هنر است و اگر کسی شاعر خوبی باشد این امر برای او فضیلتی است. در صورتی که شعر در قرآن کریم فضیلت نیست. چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید شعر در شأن پیغمبر نیست یا دربارهٔ شعرا می‌فرماید سرگشتهٔ وادی حیرتند و هرچه هم که بگویند به آن عمل نمی‌کنند و از «الاالذین آمنوا» می‌فهمیم: مگر کسانی که با فضیلت‌های دیگر بیایند و آن سیّئهٔ شاعری را منتفی کنند.

فصل بعدی کتاب موضوع اخلاقیات قبیله‌ای تا اخلاق اسلامی یا همان دوگانگی بنیادی اخلاقی است. بخش سوم و آخر کتاب، تجزیه و تحلیل مفاهیم عمده است که خود آن چند بخش دارد: ساختمان درونی مفهوم کفر، حوزهٔ معنایی کفر، نفاق دینی، و مطالبی از این دست. بخش پایانی کتاب در مبحث خوب و بد است که مسائلی نظیر: صالح و فاسد و معروف و منکر و خیر و شر و فضل الهی و عنایت خاص خداوند ــ که مثل اعلای آن را وحی شمرده ــ اخلاقیات حمیده و اخلاقیات رذیله و... را در قرآن ارزیابی کرده است که این روش‌ها را توضیح می‌دهم. ابتدا باید دید که ایزوتسو با چه روشی کارکرده است.

من به این نتیجه رسیده‌ام که روش ایزوتسو در نهایت، پدیدارشناسانه است. هرچند اوج شکوفایی پدیدارشناسی در قرن بیستم است، اما آغاز مهم آن از دوران کانت است. کانت با تقسیم پدیدار و ناپدیدار، فکر فلسفی و غیرفلسفی بشر را به این موضوع جلب کرد که شناسایی ما حدی دارد و چنین نیست که فاهمهٔ ما تا ژرفنای فی‌نفسهٔ شیء یا جهان یا حتی ارزش‌های اخلاقی را بشکافد و به جلو برود، سرانجام یک جایی به دیوار می‌خورد. زبان قرار است که مافی‌الضمیر ما را بیان کند. اما همان‌قدر که بیان می‌کند همان‌قدر هم می‌پوشاند. یعنی هم پرده‌دار است و هم پرده‌در. این را مولوی گفته و ایزوتسو هم به این مسئله متعرض می‌شود. به نظر من روش ایزوتسو روش التقاطی است، یعنی او هم از فلسفهٔ تحلیلی، هم مردم‌شناسی فرهنگی و هم ساختارگرایی استفاده می‌کند و شاید بتوان سه ـ چهار مکتب دیگر را هم نسبت داد

که وقتی این مکتب‌ها جمع شوند آن وقت می‌شود التقاط به معنای مثبت کلمه. منتهی وی می‌گوید من همهٔ این‌ها را به‌عنوان ابزاری در خدمت شناخت اخلاقیات قرآن به‌کار گرفته‌ام ــ در دل دوست به هر حیله رهی بایدکرد ــ و حرف بسیار مهمش این است که می‌گوید: چنین نیست که ما در قرآن یک مشت احکام اخلاقی، یک مشت احکام فقهی و یک مشت قصص داشته باشیم بلکه همهٔ این‌ها یکپارچه‌اند. او معتقد است قصص و حتی احکام فقهی معنای اخلاقی دارند و مثلاً در مورد احکام مربوط به زنا یا ربا ــ که شاید احکام فقهی باشند ــ معتقد است که معنای اخلاقی دارد. به‌عبارت دیگر ایزوتسو معتقد است اخلاقیات قرآن، همان دین اسلام است.

یعنی اخلاقیات به‌طور مجرد، چنان‌که مثلاً در یک رسالهٔ اخلاقی مثل اسپینوزا می‌بینیم، نیست و ما هم که با قرآن انس داریم می‌بینیم همین‌طور است؛ مثلاً قصص قرآن نوعی عبرت اخلاقی است و نتیجه‌گیری اخلاقی دارد و قصه برای قصه نیست. یکی دیگر از حرف‌های ایزوتسو این است که می‌گوید: من به نسبی‌گرایی اخلاقی معتقدم. اما ایزوتسو در نهایت همهٔ ابزارها را در خدمت این مسئله به‌کار می‌گیرد که دستگاه اندیشگی اخلاقی ـ دینی قرآن را که خود او آن را یک پیوستار تجزیه‌ناپذیر می‌شمرد، برای ما بیان کند. شما در هیچ‌یک از کتاب‌های ایزوتسو ندیده‌اید و شاید حتی از زبان خود وی هم نشنیده‌اید که وحی را اصیل می‌داند یا نه. یعنی آیا به این موضوع معتقد است که وحی‌ای که بر حضرت ختمی مرتبت (ص) نازل شده یک وحی اصیل بوده یا نه! من نه جایی دیده‌ام که وی از اصالتش حرفی زده باشد و نه جایی دیده‌ام که در اصالت آن تشکیک کرده باشد و این یعنی: در تعلیق گذاشتن عقیده؛ که یکی از شرایط یا نشانه‌ها یا مشخصه‌های پدیدارشناسی است. ایزوتسو معتقد نیست که زبان مثل آینه است و می‌تواند همهٔ آنچه را که می‌شود بیان کرد، بیان کند. بنابراین او اگر تحت تأثیر ویتگنشتاین یکم، در رسالهٔ *منطقی ـ فلسفی* هم بوده، بعداً از آن باز آمده و تحت تأثیر ویتگنشتاین دوم که آشکارتر تحلیل زبانی می‌شود قرار می‌گیرد. البته به این موضوع هم باید توجه داشت که خود ایزوتسو صاحب رأی و نظر است و التقاطی که عرض کردم، التقاط سطح بالا است. من در مورد حافظ هم نوشته‌ام که او در عالم اندیشه یک التقاطی‌مشرب است، اما معنایش این نیست که حافظ در هنر، اصالت یا اوریژینالیته ندارد؛ او از همه جا و پیش از همه از قرآن وام می‌گیرد؛ از کلام، از اصطلاحات فقهی، از زمانهٔ خودش، از شعرای دیگر و حتی از اصطلاحات شطرنج وام می‌گیرد!

اصلاً التقاط یعنی چه؟! یعنی: برچیدن، برگزیدن، به گزینی! انسان اگر التقاط کنندهٔ خوبی باشد، بسیار خوب است، التقاط وقتی بد انجام شود بخیهٔ روی کار خواهد بود و نوع خوبش هیچ اشکالی ندارد. و من فکر می‌کنم نه زبان خالص وجود دارد و نه ذهن خالص. یعنی ذهنی که سراپا سره باشد یا زبانی که به تمامی پاک باشد یعنی نه وام‌واژه داشته باشد، نه غلط زبانی مشهور داشته باشد، نه رسمی و غیررسمی، محاوره و استاندارد، متعارف و غیرمتعارف و تقسیم‌های گوناگون داشته باشد، وجود ندارد.

کتاب *مفاهیم اخلاقی ـ دینی در قرآن* که فهرست مندرجاتش را خواندم شامل سه بخش است. در بخش نخست می‌گوید که اخلاقیات الهی یعنی اخلاق خداوند چیست. از این کلمه تعجب نکنید، اولاً در کتاب به‌کار رفته و ثانیاً زبان بشری محدودیت دارد. به هر حال خداوند سنن دارد، خداوند می‌گوید من شاکرم، شکورم یعنی قدردان هستم. خداوند می‌گوید: **ان علینا نصرالمؤمنین** و نیز می‌فرماید: **الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا...** این‌ها همه احکام اخلاقی یا قول‌ها و حکایت‌هایی از ضمیر هستند که نمی‌توانیم به خداوند نسبت دهیم و حتی به طبیعت هم نمی‌توانیم نسبت دهیم. من پیش از این سخن گفته‌ام که اگر کفر است مرا ببخشید و صاحب‌نظران اصلاح بفرمایند. من گفته‌ام حکمای ما از قدیم تا به حال درست گفته‌اند که خداوند ماهیت ندارد و فقط ذات بسیط مطلق حتی رها از شرط اطلاق دارد. سخن من این بود که ـ این‌جاست که باید مرا ببخشید اگر ادب شرع را رعایت نمی‌کنم یا اشتباه علمی می‌کنم ـ اسماءالحسنیٰ جانشین ماهیتی است که خداوند ندارد، یعنی ما از طریق اسماءالحسنیٰ خداوند را بیشتر می‌شناسیم. این یکی از بحث‌های ایزوتسو است که وارد آن نمی‌شوم.

در بخش دوم کتاب به رابطهٔ اخلاقی بشر با خدا می‌پردازد و در بخش سوم به رابطهٔ اخلاقی انسان‌ها با همدیگر یا با اجتماع و می‌گوید این سومی به فقه مربوط است. البته من در این مورد معتقدم به فقه و اخلاق مربوط است و ایزوتسو این‌جا قدری کم گفته و ما اگر کتب اخلاقی خودمان را نظیر آثار خواجه نصیر، ابن‌مسکویه یا دیگران را هم نگاه کنیم، می‌بینیم از مسائل اخلاقی که ریشه در قرآن دارد بحث می‌کند. بنابراین، رابطهٔ اخلاقی بین انسان‌ها در این شق سوم محل بحث است. اما آخرین حرف مهم ایزوتسو این است که می‌گوید: «تمام سعی من این است تا قرآن را با قرآن بشناسم». مراد وی این است که یک چیزی که در جایی به اجمال هست در جای دیگر به تفصیل است. او آیات متشابه (منظور آیات شبیه است، نه متشابهات در برابر محکمات) را دسته‌بندی کرده و از تمام آن‌ها معنای ایمان، تقوا و نیز معنای مهم‌ترین مفاهیم اخلاقی را درآورده است.

مهم‌ترین مفاهیم اخلاقی از نظر او توحید است با دو ساقهٔ ایمان و تقوا، که ایمان دینی‌تر است و خالی از جنبهٔ اخلاقی هم نیست و تقوا بیشتر اخلاقی است و خالی از جنبهٔ دینی هم نیست. آفرین بر ایزوتسو که عقیده دارد در قرآن اندیشهٔ دینی و احکام و قصص و هر آنچه در قرآن آمده ـ بحث اخلاقی یا اشارهٔ اخلاقی یا نهی اخلاقی ـ از هم تفکیک‌ناپذیر است. اما در نهایت، این موضوع که می‌شود قرآن را به قرآن شناخت بحث بسیار دشواری است.

در ترجمه و مخصوصاً نقد آقای معصومی دیدم که آمده: ایزوتسو به متن‌گرایی یعنی تعقل در خود متن و متن‌کاوی هم متوسل می‌شده؛ بعد انگلیسی آن را نگاه کردم و دیدم که contexlualism بود و من معتقدم ترجمهٔ آقای معصومی درست نیست، زیرا متن‌گرایی texttualism می‌شود، یعنی شما به متن گرایش پیدا می‌کنید و می‌گویید ماورای متن ـ به قول دریدا ـ هر چه باشد برای فهم ما بی‌اثر است.

اما ایزوتسو این اعتقاد را ندارد و می‌گوید: من، هم به شعر جاهلی رجوع می‌کنم، هم به «فرهنگ» جاهلیت و هم به کتاب‌های لغت و تفاسیر به‌عنوان منابع بعدی. بنابراین، ایزوتسو به زمینه‌مندی و توجه به سبک و سیاق اعتقاد دارد نه متن محض[1]، text,context عیناً یک چیز نیستند. text متن لفظی محض است، اما هرجا که دنبال قراین درون‌متنی و برون‌متنی برویم این‌ها context را می‌سازند. بنابراین، من این مختصر ایراد را به استاد معصومی دارم. البته ایزوتسو مطابق ادعای خودش می‌خواسته متن‌گرایی کند و قرآن را با قرآن بفهمد. اما در عمل می‌بینیم که این کار را نکرده است و خود او گفته که: من از تفاسیر، اشعار، «ادب جاهلیت»، دیوان العرب، کتب لغت هم‌عصر با قرآن یا بعد از قرآن و نیز کتب لغت خاص قرآن یا عام عرب مثل *لسان‌العرب* و... استفاده کرده‌ام.

پس، این فهم قرآن با خود قرآن نیست! و این، اصلاً امکان ندارد، مگر برای کسانی که در اقلیت محض هستند و برترینشان معصومین یعنی «الراسخون فی العلم» هستند. من یادداشت‌های زیادی دارم که چرا ایزوتسو از ساختارگرایی و فلسفهٔ تحلیل زبانی استفاده کرده است. برای همهٔ این‌ها چندین و چند ساعت مطالعه و یادداشت‌برداری کرده‌ام و مسئله برای خودم تقریباً قطعی شده اما بیان‌کردنش:

«گر بریزی بحر را در کوزه‌ای   چند گنجد قسمت یکروزه‌ای»

1. textualism

قرآن‌شناس بزرگ زمانه
(آیت‌اللّه کمالی)

قدر و قیمت شخصیت قرآن‌شناس بزرگ زمانهٔ ما، حضرت استاد حاج سیدعلی کمالی در نزد معدودی از خواص از سه دهه پیش شناخته بود. اما در نزد اغلب قریب به اتفاق قرآن‌پژوهان، تا دو سال پیش مجهول بود. مرادم این است که جامعهٔ علمی اسلامی ما، چه در حوزه و چه در دانشگاه کمتر خبر از جلالت قدر او داشت. در دههٔ آخر عمرش بود که گویا یکی از شعبه‌های دانشگاه آزاد یا مدارس عالی، از آیت‌اللّه کمالی دزفولی ــ اعلی اللّه مقامه الشریف ــ برای تدریس علوم قرآنی، و به احتمال بیشتر برای درس معارف اسلامی دعوت کرد. باز هم بدنهٔ اصلی قرآن‌پژوهی کشور، چه نهادهای مربوط به قرآن، چه افراد قرآن‌پژوه او را بسیار کم می‌شناختند.

این بنده در حدود سال‌های ۱۳۵۵-۱۳۵۶ به کتابی به نام *قانون تفسیر* برخوردم که بلافاصله نسخه‌ای از آن تهیه کردم و از همان روزگار تا امروز، خواندن و بازخوانی آن کتاب توجه و علاقهٔ مرا به این شخصیت علمی جلب کرد. دیدم هم نگارش و هم نگرش مؤلف با نود و نه درصد مؤلفان دیگر، به ویژه در رشتهٔ علوم و معارف قرآنی، فرق دارد.

□

با آنکه تصورش را نمی‌کردم اما خدا خواست که من این بزرگ مرد را در یک دههٔ بعد بشناسم و در میان ما رشته و پیوند دوستی استوار شود. اگرچه من همواره چون شاگرد ـ استاد، نه چون دو فرد دارای علایق مشترک، ولی یکی پیر و دیگری جوان، با ایشان مواجه می‌شدم.

این حسن اتفاق چنین بود که یک روز دوست فرزانهٔ بسیاردانم، استاد دکتر عبدالکریم

سروش که با هم در انجمن فلسفه، همکار بودیم، از اتاقش به اتاق من تلفن زد و گفت فلانی دوست و شاگرد جوانی دارم که خیلی فاضل است و فصل اول کتاب *منطق اکتشاف علمی*، اثر کارل رایموند پوپر (۱۹۰۲ـ۱۹۹۴) را به خوبی و خوانایی ترجمه‌کرده است، شما ملاحظه‌کن ببین برای درج در نشریه‌تان مناسب است یا نه. مراد از نشریه، مجلهٔ فرهنگ بود که به کوشش بنده و خانم دکتر شهین اعوانی، زیر نظارت و ارشاد جناب آقای دکتر محمود بروجردی منتشر می‌شد، و در شماره‌های اولش بودیم. گفتم عزیز با کمال میل. گفت حالا فرصت دارید ایشان بیاید پیش شما؟ گفتم البته. چند دقیقه بعد از در یک لنگه باز ـ یک لنگه بستهٔ اتاق نمور و کم نورم در انجمن فلسفه، جوانی خوش سیما و کمابیش بلند بالایی سلام‌کنان وارد شد. این جوان مهندس سیدحسین کمالی بود که در آن زمان در رشتهٔ کامپیوتر درس می‌خواند. با یک سؤال سریعاً دریافتم که ایشان داماد استاد غایب از نظرم، حضرت آیت‌اللّه حاج سیدعلی کمالی است. دوستی بنده و آقای کمالی که اکنون دکترایش را از دانشگاه کلمبیا گرفته و در همان دانشگاه کتابدار مرجع و ارشد در بخش شرقی اسلامی است، به یک پیوند عمیق مهرآمیز منتهی شد و اکنون ایشان در میان بیش از یک هزار تن دوست و آشنایی که دارم، برای من جزء ۲ـ۳ فرد اول است؛ و خاطر شریفش بسی عزیز است.

نخستین ثمرهٔ این دوستی که از لطف خدا به صورت حُسن اتفاق، نشئت گرفته بود، این بود که به خدمت استاد کمالی برسم. مردی چند رشته‌ای و بیشتر اهل معارف و علوم نقلی یافتمش (حدیث، فقه، اصول، ادبیات فارسی و عربی و از همه مهم‌تر علوم قرآنی را در حد استادی می‌دانست) که شیوهٔ شیرین و شیوای سخن‌گفتنش با لحن و لهجهٔ دزفولی، با همه فرق داشت. گویی هرچه می‌گوید یا بیان مقدمتین برای استدلال یا کلمات قصار است. تکیه کلامش هم این بود: «ببخشید آقاجان اجازه بدهید...». به آیات قرآنی و احادیث چهارده معصوم (ع) چندان حضور و استحضار ذهن داشت که گویی حافظ آن‌هاست. این دیدار فرخنده به دیدارهای مکرر بعدی کشید. ایشان از راه فروتنی (در جنب فضل و فضایل بیشمارش) در یوم‌العلمای هفتگی اغلب دوشنبه‌ها به دفتر *دایرةالمعارف تشیّع*، به تنهایی یا همراه یکی از فرزندان یا اقوام یا دوستان تشریف می‌آوردند. گاهی برای ما کتاب‌های ارزنده‌ای هدیه می‌آوردند. بحث‌های من با ایشان، یا درست‌تر بگویم پرسش‌های من از ایشان بیشتر (۹۵ درصد) قرآنی بود. و چون احتمالاً ایشان هم مخاطبشان (بنده) را نااهل و ناباب نیافته در پاسخگویی سنگ تمام می‌گذاشتند. ایام و هفته‌ها به خوشی می‌گذشت. به یاد بیست سال پیش از آن ایام (که خود ۱۵ـ۱۶ سال پیش

بود) افتادم و سه استاد بزرگ و اثرگذار ۱. مرحوم پدرم میرزا ابوالقاسم خرّمشاهی. ۲. آیت‌اللّه ابوالحسن شعرانی و ۳. استاد عبدالحمید بدیع‌الزمانی کردستانی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران که با پدرم در پانزده-شانزده سالگی و با آن دو بزرگوار در بیست و یک دو سالگی، بحث قرآنی می‌کردم یا بهتر بگویم در نزد آنان مسائل و مشکلات قرآنی که در طول هفته برایم پیش می‌آمد، طرح می‌کردم که به خوبی و احاطه و اشراف تمام حل و فصل می‌کردند.

پس افتخار می‌کنم که چهارمین استاد بزرگ بنده در رشتهٔ علوم قرآنی حضرت آیت‌اللّه حاج سیدعلی کمالی بودند. راستش چون بنده هم مطالعات ۳۰ سالهٔ قرآنی داشتم، و خود را برای پرداختن و بنیهٔ علمی یافتن برای ترجمهٔ تفسیرآمیز قرآن (توضیحات تفسیری در پای صفحات) که از سال ۱۳۷۰ آغاز شد و در سال ۱۳۷۴ انجام گرفت آماده می‌کردم، لذا در حد نسبی و نسبت به بضاعت مُزجاتم در هر جلسه ۵-۶ مسئلهٔ قرآنی در خدمت ایشان مطرح می‌کردم و اگر از پاسخی قانع نمی‌شدم بدون جسارت و جدال نظرم را یا دلیلم را می‌گفتم و با علاقه و ادب به پاسخ جدید یا بیان و تبیین بهتر و بیشتر ایشان گوش می‌دادم.

امروزه این بحث‌های قرآنی را با بعضی از دوستان قرآن‌پژوه که اغلب مترجم قرآن هم هستند، به ویژه دکتر سیدعلی موسوی گرمارودی و استاد مسعود انصاری و حضرت حجةالاسلام و المسلمین محمدعلی کوشا و مدیر و همکاران «مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی» ادامه می‌دهم. نیز با جناب آقای حسین استاد ولی.

حضرت استاد دو سه باری هم شاگردنوازانه به منزل ما، همراه با فرزند دانشمندشان جناب آقای سیدکاظم کمالی، یا فرزند دیگرشان جناب آقای سیدجواد کمالی تشریف آوردند و هرگز ملاقات‌های تأثیرگذار ایشان را که پس از مختصری احوالپرسی و چاق سلامتی وارد بحث‌های علمی می‌شدند فراموش نمی‌کنم.

□

در سال ۱۳۷۶، که آن ایام ایشان ۸۵ سال داشتند، دیگر بیشتر در زادگاه خود دزفول و مدرسه - مسجد محبوبشان به سر می‌بردند و به نگارش بیستمین اثر قرآنی خود که *تفسیر آسان برای همه* نام داشت مشغول بودند، این بنده با شور و شتاب بسیار، از ترس عوائق و موانع روزگار و به مدلولِ **الفرصة تمرُّ مرَّ السّحاب، فاغتنموا فُرَص الخیر** (گفتهٔ گهربار حضرت امیرالمؤمنین است که): «فرصت چون ابرهای شتابان، می‌رود و می‌گذرد، قدر فرصت‌های خیر و خوش را بدانید». با همکاری ۱۷ جوان قرآن‌پژوه، یا قرآن‌پژوه جوان و تلاش شبانه‌روزی و بی‌وقفهٔ خود به تألیف و

تدوین *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* اشتغال داشتم. یکی از توفیقات و الهامات الهی به این بندهٔ ناصالح (**احبُّ الصالحین ولست منهم** = شایستگان را دوست می‌دارم ولی خود از زمرهٔ ایشان نیستم) این بود که چیزی مثل واردات قلبی به دلم خطورکرد که از همهٔ قرآن‌پژوهان برجسته که دست‌کم یک ـ دو اثر قرآنی چاپ شده دارند، زندگینامه به قلم خودشان/ زندگینامهٔ خودنوشت (که این اصطلاح را بنده در مقابل اتوبیوگرافی در فرهنگستان زبان و ادب فارسی پیشنهادکردم، و همراه با دو معادل دیگر پذیرفته و در فرهنگی که از واژگان مصوب فرهنگستان منتشر شده، ثبت است) درخواست کنم، و خداوند توفیق رفیق راهم‌کرد و از حدود ۱۵۰ الی ۱۷۰ قرآن‌پژوه فعال معاصر زندگینامهٔ خودنوشت گرفتم. و حتی از آن بزرگوارانی که به دلیل کثرت مشغله و سرعت تألیف و تدوین و طبع و نشر آن *دانشنامه* موفق به گرفتن چنین شرح حالی به قلم خودشان نشدیم، سعی‌کردیم، شرح حالشان را اگر در نشریه‌ای یا کتابی گفته‌اند آن را پیدا کنیم و مقاله را بر مبنای همان مواد خودنوشت، بیاوریم. باری یکی از مفصل‌ترین و پربارترین و شیواترین این زندگینامه‌های خودنوشت، شرح حال و معرفی آثار حضرت آیت‌اللّه حاج سید علی کمالی به قلم خودشان است که طبق عملکرد در آن‌کار، به درخواست و دعوت این‌جانب بود. و گویا اصل آن را هم در میان آثار ارزشمند مانند نامه‌های بسیاری از بزرگان علم وادب محفوظ نگه داشته باشم. آن بزرگ مرد خط‌خوش و خوانا و بیان شفاهی و کتبی شیوایی داشتند. بحمداللّه که این زندگینامهٔ خودنوشت در آن *دانشنامه* (*دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، چاپ دوم، نشر ناهید ـ دوستان ۱۳۸۱) که دارای ۳۶۰۰ مقاله از مسائل درون‌قرآنی و برون‌قرآنی و به نحوی مربوط به قرآن است و مقالات غالباً کوتاه و میانگین آن‌ها یک ستون است و همه دارای کتاب‌شناسی و نام مؤلف مقاله هم هست. البته مقالهٔ یکصد صفحه‌ای (از جمله دربارهٔ ترجمه‌های قرآن) و حتی مقالهٔ ۱۶۱ صفحه‌ای دربارهٔ تفسیر (علم) و کتاب‌های تفسیر اعم از شیعی و سنی و اغلب فرقه‌ها و مذاهب اسلامی هم در این *دانشنامه* آمده است.

از زمان نشر و چاپ اول این اثر تاکنون در حدود ۱۵ شخصیت قرآن‌شناسی/ پژوه که زندگینامهٔ خودنوشتشان را گرفته و آورده‌ایم به رحمت و رضوان الهی پیوسته‌اند و دربارهٔ اغلب این ۱۵۰ تا ۱۷۰ نفر، شرح حالی به قلم خودشان جز همان که به ما لطف‌کرده و در *دانشنامه* درج شده در هیچ‌جا چنین نوشته‌ای پیدا نمی‌شود. این‌که گفتم در مورد دیگران هم سعی می‌کردیم از مواد و مطالب خودنوشت استفاده کنیم در مورد زندگینامه‌های «دگرنوشت» یعنی همکاران و هم‌قلمان این *دانشنامه* است.

در اوایل این مقالهٔ کوتاه که شایستهٔ مقام بلند آن دوست دانشمند دلبند نیست، عرض کردم که تا دو سال پیش ایشان از نظر جامعهٔ علمی امروز ایران به استثنای معدودی از خواص ناشناخته بودند توضیح لازم دارد. الف) البته آثار قرآن‌پژوهی ایشان که با چاپ نشده‌ها بالغ بر بیست اثر است، عمدتاً از سوی نشر اسوه چاپ و تجدید چاپ‌های مکرر از ۱۵ سال پیش تاکنون شده است. محتمل است که مراجعه به انتشارات اسوه را بنده به ایشان پیشنهاد کرده باشم.

ب) مرادم این است که دو مجلس آبرومند بزرگداشت در دو سال متوالی برای ایشان از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برگزار شد. اولی در نمایشگاه بین‌المللی کتاب در اردیبهشت سال ۱۳۸۲ در سرای اهل قلم بود که همزمان از جناب استاد عبدالمحمد آیتی هم بزرگداشت به عمل آمد و استادان قرآن‌پژوه عالی‌مقامی از قم در آن مجلس حضور داشتند که از میان آن‌ها حجج اسلام محمدعلی مهدوی راد، سیدمحمدعلی ایازی، جناب محمدعلی کوشا و چند تن دیگر (نه فقط از قم) به یادم هست. استاد مسعود انصاری قرآن‌پژوه کوشای معاصر که یکی از دقیق‌ترین ترجمه‌های پارسی را به عمل آورده‌اند و چاپ دومش در سال گذشته با تغییر قطع و آوردن نص قرآن در وسطِ مایل به عطف، به زیبایی ازسوی ناشرش (مؤسسهٔ نشر و پژوهش فرزان) به طبع رسید. به گمانم محقق و نویسندهٔ عالی‌مقام و نامدار معاصر، جناب استاد محمد اسفندیاری هم در جلسهٔ بزرگداشت شرکت و حضور داشتند. اگر بر اثر ضعف و فتور حافظه از سایر بزرگان حاضر در آن مجلس روحانی نام نبردم بر من ببخشایند. وقتی که نوبت صحبت به بنده رسید دربارهٔ هر دو بزرگوار به کوتاهی ولی خالصانه و مخلصانه و شاگردوارانه سخن گفتم. به واقع مجلسی بود فراموش نشدنی. و از آن فراموش نشدنی‌تر مجلس دوم بود که شبی از شب‌های کمابیش ده ـ دوازده گانهٔ برنامهٔ نقد و تحلیل از آثار قرآنی و تجلیل از مؤلفان و محققان قرآنی ویژهٔ استادم حضرت آیت‌الله حاج سیدعلی کمالی دزفولی بود. نشست به واقع شکوهمند و درخور شأن استاد بود، و ماحصل بحث‌ها با مقدمه‌ای کوتاه در قطع رحلی کوچک (به اندازهٔ فی‌المثل *نگاه‌نو* یا *گلچرخ* یا نشر *دانش* و اغلب مجلات در ایران و جهان) در ۲۴ صفحه به چاپ با تیراژ محدود رسیده است. به نام *در سایه‌سار وحی*: سلسلهٔ نشست‌های قرآن‌پژوهی دوازدهمین نمایشگاه بین‌المللی ۷ تا ۳۰ رمضان ۱۳۲۵ ق (زمستان ۱۳۸۳ ش) پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. در سرآغاز آن چنین آمده: «بزرگداشت قرآن‌پژوه سیدعلی کمالی دزفولی». **اشاره**: یکی از برنامه‌های بسیار جالب و درخور

توجه سلسله نشست‌های قرآن‌پژوهی نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم «بزرگداشت قرآن‌پژوه استاد سیدعلی کمالی دزفولی» بود. بزرگ‌مردی که بیش از پنجاه سال از عمر ۹۵ سالهٔ (به تاریخ هجری قمری) خود را به تحقیق و پژوهش در علوم قرآنی گذاشته است و علم و عرفان و معنویت و معارف را درهم آمیخته است. حضور خود استاد در این جلسه و سخنان ایشان، فضایی معنوی و عرفانی در مجلس ایجاد کرده بود، به یاد ماندنی است. در این نشست استاد دکتر محمدباقر حجتی، استاد بهاءالدین خرّمشاهی، حجةالاسلام والمسلمین مهدوی راد و آقای پرویز فارسیجانی (دبیر نشست) حضور داشتند.

آقای فارسیجانی: با عرض‌سلام و خیرمقدم به همهٔ عزیزان و فرهنگ‌دوستان و عاشقان قرآن، مفتخریم که در نشستی از نشست‌های *سایه‌سار وحی* و قرآن‌کریم در خدمت شما عزیزان باشیم. تجلیل از عالم، تجلیل علم است، و اگر این علم بوی رحمانی و الهی بدهد فضیلت است و به همان مقدار گسترش پیدا می‌کند. ما توفیق پیداکردیم، در مراسم بزرگداشت کسی که سالیان سال گمنام و با حداقل تجهیزات تلاش‌های علمی ارزنده و چشمگیری در حوزهٔ قرآن کرده‌اند، حضور داشته باشیم. آیت‌اللّه سیدعلی کمالی دزفولی، از قرآن‌پژوهان بزرگ معاصر هستند که با تمام کهولت سن، زحمت سفر را از دزفول به تهران، متقبل شده و در این جلسه حضور پیدا کرده‌اند...» سپس بخش اول سخنان حضرت استاد کمالی آمده، سپس بنده پس از بیان مقدماتی در جلالت قدر استاد و بیان اهمیت و فایده‌مندی و مشکل‌گشایی *قانون تفسیر* ـ نخستین و مهم‌ترین تألیف قرآن‌پژوهی آیت‌اللّه کمالی ـ چنین گفته‌ام: «بنده و استاد دیگرم جناب کامران فانی در سی سال پیش موفق شدیم کتاب شگفت‌آوری به نام *قانون تفسیر* را پیدا کنیم. البته کتاب‌های قرآنی در کتابخانه‌ام بسیار دارم ـ اما نه به اندازهٔ کتاب‌های آقای مهدوی راد که از کتابخانه‌ای با پانزده‌هزار جلد کتاب قرآنی برخوردار باشند که این برخورداری بی‌نظیر است و کمتر قرآن‌پژوهی می‌تواند درکنار چنین فراتی بنشیند و تشنه هم نباشد... با این حال آثار قرآنی را تهیه کردم که در ترجمهٔ قرآن ـ از هزار کتاب از جمله صد تفسیر و چهل واژه‌نامه استفاده می‌کردم ولی همان‌طور که *اتقان* سیوطی با همهٔ بهره‌وری‌اش از زرکشی و *برهان* او و بهره‌مندی از بسیاری از آثار دیگران، یک دُرّهٔ بیضایی است و یک اثر یکتا، *قانون تفسیر* هم کتابی است که به واقع من برای آن همتا نمی‌شناسم.

در تاریخ قرآن، کتاب‌های زیادی نوشته شده است و آقای حجتی و رامیار کتاب‌های خوبی نوشته‌اند. در رشتهٔ تجوید، در رشتهٔ تاریخ قرائت، خود استاد حجتی اثر دارند اما من اثری که در

شناخت مبانی قرآن‌پژوهی و شناخت مبانی تفسیر باشد نمی‌شناسم و کتابی که در آن این‌قدر عصارهٔ علمی باشد را ندیدم و کتابی که کثیرالجدویٰ باشد بر عکس قلیل‌الجدویٰ که مرحوم قزوینی کتاب کم حاصل را قلیل‌الجدویٰ می‌گویند ــ این کتاب کثیرالجدویٰ و بسیار فایده است و تا دامنهٔ آخرالزمان این کتاب برای فارسی‌زبانان و عاملان قرآن، دارای نکات علمی است.

دو نکته از این اثر عرض می‌کنم و بحثم را خاتمه می‌دهم، ایشان در بحث مصونیت قرآن از تحریف، نکتهٔ خیلی زیبا و تجربی، تاریخی، عقلی و واقع‌گرایانه می‌گویند که: اگر قرآن مدون عثمانی محرَّف بود، آیا بر مولا علی (ع) که در بدعت‌های کوچک‌تر خاموش نمی‌نشست، واجب نبود که در برابر این بدعت ــ که خدای نخواسته چه بدعت عظیمی می‌شد ــ قیام کند؟

با این حرف، در باز می‌شود و ما می‌بینیم که سایر ائمهٔ معصومین، همه قرآن عثمانی را تأیید می‌کنند و بحمدالله در ایامی هستیم که ۱۴۰۰ سال از کتاب شدن و جمع و تدوین قرآن می‌گذرد. چون دورهٔ عثمانی از ۲۳ الی ۳۵ بوده و در دو سه سال اولش این تدوین انجام شده که سال‌های ۲۵ و ۲۶ می‌شود که ما نزدیک به سال ۱۴۲۶ ق هستیم و پیشنهاد می‌شود و البته بر جهان اسلام لازم است و پیشنهاد جشن بزرگ علمی به مناسبت این اتفاق عظیم در تاریخ ادیان برگزار شود و بی‌شبهه اگر با تمام غزوات این قدر اسلام گسترش پیدا نمی‌کرد، این اندازه اهمیت نداشت که خدای نکرده قرآن جمع نمی‌شد، اگر مصر فتح نمی‌شد، آن‌قدر مهم نبود، اما اگر قرآن نبود امروز از اسلام چه می‌ماند؟ در آیهٔ هفتم آل عمران که به تأویل معروف است آمده است: **و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم** که در این‌جا بین فریقین، اختلاف قرائت است و اختلاف قرائت، اختلاف معنای خیلی دامن‌گستری ایجاد می‌کند. «الراسخون» عطف به الله شود که بسیاری بلکه همه از شیعیان ــ جز بعضی ــ قائل به این عطف هستند که راسخان را دانای تأویل قرآن می‌دانند، البته به درجات و علم و عقل. اهل سنت ــ نه همه از جمله زمخشری یا بیضاوی ــ مثل شیعه عطف می‌کنند یا محیی‌الدین درویش، نحوی بزرگ هم عطف را روا می‌شمارد، برخی به تصور این‌که نحو اجازه نمی‌دهد، به قرائت قطع یا وقف قائل شده‌اند. استاد چندین نکته و دلیل زیبا در این‌باره می‌آورد که وقت شما را نمی‌گیرم، چون کتاب ایشان در دسترس است. ایشان نکتهٔ بسیار زیبایی در دفاع از قرائت راسخان ــ یعنی عطف راسخان ــ دارند. می‌فرمایند: آنان در مقام مدح آمده، وقتی که از راسخان در علم مدح می‌شود آیا می‌شود که مدح بشود از این‌که تأویل قرآن را نمی‌دانند؟ مثال می‌زنم، من می‌گویم که دیوان حافظ، پر از ابیات باریک و نغز و نازک و دیریاب، ژرف و شگفت است و چندان ژرف و شگفت است که

هیچ کس از علمای بزرگ اهل ادب و ادب‌پژوه معنی آن را نمی‌دانند! این قدح حافظ یا مدح حافظ است؟ بی‌شبهه قدح حافظ است، چون حافظ می‌ماند و حوض شعرش که فقط خودش معنی آن را می‌فهمد و معلوم است که شعرش اشکال دارد. ایشان این نکته‌های ظریف را می‌گویند. این است که *قانون تفسیر* از استاد بزرگ قرآن‌شناس کبیر و کثیرالاثری هم چون استاد سیدعلی کمالی دزفولی جاودانه خواهد ماند و تفسیر پنج جلدی ایشان هم ان‌شاءاللّه به حق خمسهٔ طیبه روی چاپ را ببیند و در واقع چاپ را به زیور خود بیاراید».

□

کسانی که خواهان بحث بیشتر دربارهٔ آیهٔ تأویل هستند به مقالهٔ نسبتاً مفصل این‌جانب که به انگلیسی هم ترجمه شده، و اول‌بار در کتاب *قرآن‌پژوهی* [با *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* اشتباه نشود] چاپ شده مراجعه فرمایند. ضمناً بنده از میان ادله یا شیوهٔ قرآن‌پژوهی حضرت آیت‌اللّه مغفور جناب استاد کمالی دزفولی در این بحث دو نکته نقل کردم. نکته‌ها و ادله‌شان در اصل کتاب *قانون تفسیر* بسیار است، **رحمة‌اللّه علیه رحمةً واسعة**.

قرآن‌پژوه بزرگ معاصر
(آیت‌اللّه معرفت)

همکاران دانشمند و قرآن‌پژوه نشریهٔ قرآنی گران‌قدر *بینات*، با سلام و سپس به اطلاع می‌رساند: دعوتنامهٔ شما دریافت گردید. از این‌که بنا دارید از یکی از شخصیت‌های برجستهٔ علوم اسلامی به‌ویژه علوم قرآنی، حضرت آیت‌اللّه محمد هادی معرفت با تدوین و طبع ویژه‌نامه‌ای تجلیل شایسته به عمل آورید که شاید ان‌شاءاللّه انتشار آن همزمان با برپاداشت مجلس بزرگداشت ایشان باشد، به‌عنوان یک قرآن‌پژوه و دوستدار شخصیت و مکارم اخلاق و نیز خوانندهٔ آثار ایشان، بسیار خوشوقت شدم؛ و چون مجال موسع برای نگارش مقاله‌ای بلند و درخور و تخصصی ندارم، به مدلول «مالا یدرک کُلُّه یا یترک کُلّه» صرفاً به پاسخ‌های پرسش‌های مطروحه در دعوتنامه اکتفا می‌کنم.

۱. دربارهٔ شخصیت قرآنی ایشان این بنده هم همصدا با اهل نظر بر قولی هستم که جملگی برآنند. ایشان دو ویژگی در تحقیقات قرآنی خود دارند. نخست آن‌که استقصای تام از منابع موضوع مورد تحقیق به عمل می‌آورند. دوم این‌که یافته‌های علمی شخصی دارند و ان‌شاءاللّه الرحمن که مشمول معنای این عبارت قرآنی باشند و هستند که می‌فرماید: **لعلمه الذین یستنبطونه** یا **بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوالعلم** و «کاد ان یکون انساناً ربّانیّا و قرآنیّا، و هو ربّانی هذه الامة و رُبّانها». بنده ایشان را جزء راسخان در علم و ایمان می‌دانم که مقامی شامخ‌تر از این برای اولیای الهی متصور نیست.

۲. دربارهٔ آثار و افکار قرآنی حضرت آیت‌اللّه باید عرض کنم از آثار متعدد قرآنی ایشان بنده با سه کتاب *التمهید* و *صیانةالقرآن من التحریف*، و *التفسیر و المفسرون* بیشتر انس و در آن‌ها

مطالعه دارم. به یادم هست که بیش از یک دهه پیش وقتی که مقالهٔ «تحریف‌ناپذیری قرآن» را می‌نوشتم از کتاب *صیانةالقرآن* ایشان بسیار بهره بردم، و البته از چند اثر قرآن‌پژوهانهٔ ضد تحریفی دیگر. و مقاله‌ام بر مبنای این گونه آثار بحمدالله مقبول طبع مردم صاحب‌نظر شد و به ۴ زبان ترجمه شده و اخیراً اگر گفتن آن ساده‌لوحانه نباشد، در همایش دوم مقالات و مطبوعات اسلامی، جایزه و لوح تقدیر گرفت. البته سخن از استاد معرفت است که آثارشان به قول سعدی حُسنی دارد که بر زیورها زیبایی می‌افزاید، نه این‌که به قول حافظ حسنش بستهٔ زیور باشد. جایگاه *التمهید* فقط یک قدری کمتر از بزرگ‌ترین دایرةالمعارف قرآنی جهان اسلام یعنی *اتقان* سیوطی است و از *مباحث‌فی‌علوم القرآن* صبحی صالح فراتر است. همچنین از *مناهل القرآن* زرقانی کم و کسری ندارد و می‌توان گفت بحث‌ها و مباحث *التمهید* مستوفاتر است چنان‌که بحث وحی و محکمات و متشابهات هر کدام کمابیش یک جلد از شش جلد کتاب را به خود اختصاص داده یا بحث عالمانهٔ رسم‌الخط قرآن؛ اما تعدد و تنوع مباحث مطروحه در *مناهل* بیشتر است. بحمدالله هم نگارش باقی مجلدات *التمهید* ادامه دارد، و هم نص کامل و هم اختصاری آن به فارسی ترجمه شده. و ترجمه(ها) از سوی نهاد آموزش عالی مهمی چون «سمت» منتشر شده و بر جریان قرآن‌پژوهی دانشگاهی مؤثر افتاده است. *التفسیر والمفسرون* هم کتاب همنام پیش از خودش، یعنی اثر محمدحسین ذهبی، قرآن‌پژوه اهل سنت مصری و در عین حال شیعه‌ستیز، را جرح و تعدیل و تکمیل کرده و پاسخ‌هایی تحقیقی برای سخنان غیرتحقیقی او دربارهٔ بعضی آثار تفسیری شیعه، تدارک دیده و جبران مافات به احسن وجه صورت گرفته است. در رفتار غیرمحققانهٔ ذهبی همین بس که آثار تفسیرگونه و غیر قرآن‌پژوهانهٔ بابیان را به شیعهٔ امامیه نسبت می‌دهند که تحقیقاً و تاریخاً و از نظر عقیده‌شناسی و تاریخ و ربط و پیوند عقاید نادرست است.

۳. دربارهٔ نقش و تأثیر اندیشه‌های قرآنی ایشان در حوزه و دانشگاه اشاره کردم. کمتر محقق علوم اسلامی و به‌ویژه علوم قرآنی این پایگاه و جایگاه را یافته است که آثارش به یکسان در حوزه و دانشگاه با استقبال مواجه شود. فی‌المثل برعکس بعضی آثار و آرای آیت‌اللّه دکتر محمدصادقی تهرانی که کوچک‌ترین ابایی از خرق اجماع عقیدتی و علمی ندارند و آن را استقلال رأی و جرئت علمی می‌انگارند. البته خدای نخواسته به ساحت علمی حضرت آیت‌اللّه صادقی تهرانی وهنی روا نشود که کارنامهٔ علمی ایشان هم پر برگ و هم پربار است و در چند شمارهٔ *بینات* هم با ایشان مصاحبه شده. استاد معرفت سنت‌گرا است. البته نه سنت‌گرای جزم‌گرا

و انتقادناپذیر. بنده هم به همین سنت‌گرایی افتخار دارم. این‌که به محض طرح شدن هر حرف نو مثل آرای نصر حامد ابوزید یا محمد ارکون یا استاد دکتر عبدالکریم سروش در مسائل قرآن‌پژوهی بی‌محابا مجذوب و مرعوب شویم، باعث غلبهٔ بدعت‌اندیشی بر راست کیشی می‌شود. یک نکته از این معنا گفتیم و همین باشد. و در همین‌جاست که اهمیت و شأن و مقام ارتدوکس‌گرای حضرت آیت‌الله معرفت معلوم می‌شود.

۴. دربارهٔ نکوداشت و ویژه‌نامه هم اندک اشاره‌ای کردم. از تبریک و تهنیت گذشته، به‌عنوان مثال ویژه‌نامهٔ روشنگر مربوط به علامهٔ طباطبایی و روشنگرتر از آن مربوط به استاد محمدرضا حکیمی که در ضمن آن مکتب قرآن‌گرای ناب تفکیک طرح و شناخته شده و چه بسیار مسائل نوین مربوط به استقلال معرفت‌شناسی دین که این مکتب پرچمدار آن است، طرح و بحث شد و هم دانش‌افزا و از آن مهم‌تر دیده‌گشا بود. همه عالی است. حال واقعاً به فال نیک گرفته و این نکوداشت و ویژه‌نامه را تقدیر از علم و علمای راستین که سربلندکننده و افتخارآفرین حوزه ودانشگاه و ملتقا و مجمع‌البحرین در نحوهٔ نگرش به علم و دین و جامع‌الشتات و التیام بخش جداسری و تنافس و حتی مناقشهٔ این نهادها با هم بوده، همه و همه شادباش صمیمانه دارد. *هنیئاً لهم*.

خاندان مفسّر و قرآن‌پژوه
(خاندان شعار)

خاندان شعار بیش از نیم قرن است که به قرآن‌پژوهی و علم‌دوستی و معرفت‌گستری و فرهنگ‌پروری معروف است.

قرآن‌شناس‌بزرگ این خاندان اصیل تبریزی، شادروان حاج یوسف شعار (۱۳۳۰_۱۳۹۲ق / ۱۲۸۱_۱۳۵۱ش) است که از ۱۳۰۴ تا ۱۳۴۰ شمسی که از تبریز به تهران کوچید، مجلس تفسیر داشت که تفسیر درست و اعتدالی و استدلالی قرآن کریم مرکز و مدار جلسات ثابت و سیار آن بود. نخستین اثر قرآن‌پژوهانهٔ او *مقدمات تفسیر*، و مهم‌ترین اثر او در این زمینه کتاب ارزشمند و محققانه‌ای است به نام *تفسیر آیات مشکله* (چاپ اول ۱۳۳۹، چاپ سوم ۱۳۶۹). آیت‌اللّه جعفر سبحانی نقدی با نام *تفسیر صحیح آیات مشکله* بر آن نوشته‌اند که به چاپ رسیده است.

شادروان حاج یوسف شعار پس از کوچیدن به تهران همچنان به جلسات بحث و فحص تفسیری و قرآنی ادامه داد و پس از درگذشت او فرزند برومندش شادروان دکتر جعفر شعار همان جلسات را تا پایان حیات خودش ادامه داد. از سوی دیگر دو برادرزادهٔ دانشمند ایشان، استادان مصطفی شعار و محمدحسین شعار هم مجلس تفسیر تبریز را به همان رونق و گرمی ادامه دادند و ادامه می‌دهند. حاصل بحث‌های این قرآن‌پژوهان تاکنون در دو دفتر با عنوان *نگرشی بر آیات قرآن: نکته‌هایی در تفسیر* منتشر شده و ان‌شاءاللّه که انتشار دفترهای دیگر هم ادامه داشته باشد.

□

این دوستدار معارف قرآنی که به همهٔ قرآن‌پژوهان ارادت دارم و خود را شاگرد یا همشاگردی آنان می‌دانم، سال‌ها در فرهنگستان زبان و ادب فارسی از محضر و مصاحبت فیض‌بخش و با صفای

استاد دکتر جعفر شعار بهره‌مند بودم و دو سه نوبت هم به دعوت ایشان در مجلس تفسیر تهران سخنرانی کردم که طبعاً پیرامون مسائل قرآنی بود.

در حدود سال ۱۳۷۶ که دست‌اندرکار تدوین *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* بودم (چاپ اول، ۲ جلد، ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۸۲) از شادروان دکتر جعفر شعار درخواست زندگینامهٔ خودنوشتی کردم که با خوش‌خویی ذاتی خود پذیرفتند و آن کتاب را به این زیور معنوی آراستند. استاد مصطفی شعار هم مقالاتی تحت عنوان «شعار، حاج یوسف»، «شعار، محمدحسین»، «شعار، مصطفی»، «مجلس تفسیر تبریز»، و «مجلس درس قرآن» (که در ۱۳۵۱ پس از درگذشت استاد یوسف شعار، که به همت فرزند ارشدش دکتر جعفر شعار برقرار شد و پیشتر هم به آن اشاره کردیم) نگاشتند و این بنده را که کوششگر جمع و تدوین آن دانشنامهٔ قرآنی بودم، به لطف خویش یاری دادند.

□

اینک فرصت را مغتنم شمرده چند نکتهٔ انتقادی که می‌دانم باعث رنجش روح جاویدان صاحب کتاب ارجمند و کم‌نظیر *تفسیر آیات مشکله*، یا *نگرشی بر آیات قرآن* نخواهد شد، در حد بضاعت خود، بدون تمایلی به جدل ــ که کمتر راهبر به حقیقت است ــ می‌نویسم. یکی از مقالات تفسیری مندرج در کتاب *تفسیر آیات مشکله*، شرح و بیان تازه‌ای است که از «آیهٔ تأویل» (آل‌عمران، ۷) که از دیرباز، بیش از یک هزاره ــ معرکهٔ آرا و شرح و بسط و تفسیر و تأویل قرآن‌پژوهان و مفسران فریقین بوده است. اختلاف قرائت مهمی در این آیه وجود دارد که آیا «الراسخون فی‌العلم» را باید به «اللّه» که دانای اصلی و تردیدناپذیر همهٔ تأویلات قرآنی است، عطف کرد، یا آن را جملهٔ استینافی (مستقل) گرفت؟ پس قرائت عطف یا وصل داریم و قرائت وقف یا قطع. اکثر مفسران اهل سنت و معدودی از قرآن‌پژوهان شیعه طرفدار قرائت وقف یا قطع‌اند. ترجمهٔ این قرائت به قلم شادروان استاد یوسف شعار از این قرار است: «خدا، قرآن را به تو نازل فرمود که پاره‌ای از آیه‌های آن محکم است که آن‌ها مادر و اصل کتابند، و پارهٔ دیگر متشابه است. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف هست (از حق گریزانند) متشابهات را عنوان می‌کنند تا این‌که مردم را به گمراهی بکشانند و فتنه بر پا سازند و می‌گویند مآل و حقیقت این سخن‌ها چه وقت صورت خواهد گرفت. و حال آنکه مآل و وقت وقوع آن‌ها را کسی به‌جز خدا نمی‌داند ولی کسانی که در ایمان خود استوارند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم و تمام آن آیات اعم از محکم و متشابه از سوی پروردگار ماست و متذکر نمی‌شوند مگر خردمندان» اما ترجمه با

قرائت عطف یا وصل از این قرار است: «او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمات است که اساس کتاب است، و بخش دیگر متشابهات است؛ اما کج‌دلان برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل [دلخواه خود] پیگیر متشابهات می‌شوند، حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم ــ که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است ــ نمی‌دانند؛ و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد.» (ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی) باید گفت که از نظر نحوی و بلاغی جملات این آیه، راه به هر دو قرائت می‌دهد. همین است که بسیاری از بزرگان اهل سنت همْ ـ قرائت و همنظر با اکثریت شیعه هستند. و از آنان می‌توان اینان را نام برد: مجاهد (مفسر) و نحّاس (استاد بزرگ نحو)، عُکبری (نحوی)، زمخشری (مفسر بزرگ معتزلی) ابن فورک (متکلم اشعری شافعی)، بیضاوی (مفسر و متکلم مشهور اشعری شافعی)، ابوالسعود عمادی (مفّسر)، آلوسی (مفسر)، محمود صافی (نحوی معاصر) که از این آیه همان قرائتی را دارند که ائمهٔ اطهار ــ رأس و رئیس راسخان در علم ــ دارند.

از سخنان شگفت‌آور شادروان استاد یوسف شعار این است که «اگر در قرآن متشابهاتی بود که معانی آن‌ها را جز ائمه کسی نمی‌دانست، می‌بایست علائمی بر متشابه بودن آن‌ها وجود داشته باشد تا آیات متشابه از محکم تشخیص داده شود. در صورتی که نشانه‌ای از خود آیات به متشابه بودن یا محکم بودن آن‌ها نیست. پس از روی کدام آیه می‌توان گفت فلان آیه متشابه است و دیگری محکم؟ در صورتی که بنا به گفتهٔ بعضی‌ها متشابهات میان محکمات پراکنده است و هیچ مدرکی برای تشخیص آن‌ها در دست نیست چگونه می‌شود از آیات قرآن، کوچک‌ترین استفاده‌ای کرد؟ زیرا هر آیه‌ای را که در نظر بگیریم مشکوک خواهد بود که متشابه است یا محکم» (*تفسیر آیات مشکله*، چاپ سوم، ص ۱۱۵).

این سخن خارق اجماع است و نیز اجتهاد در مقابل نص مقدس قرآن که در آیهٔ مورد بحث کتاب (قرآن) را دارای دوگونه آیه می‌داند محکم و متشابه. و همهٔ مفسران و قرآن‌پژوهان و اهل لغت و اهل علوم بلاغت در تفسیر یا در معنای متشابه گفته‌اند قولی است دو پهلو، محتمل دو معنی یا احتمالاً بیشتر، که معنای آن از خودش یعنی ظاهر الفاظش بر نمی‌آید.

دیگر آنکه ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام افراد بارز و مصادیق شاخص راسخان در علم هستند، نه این‌که راسخ در علم فقط آنانند. چراکه همان‌طور که استاد شعار هم در همین مبحث آورده‌اند در جایی از قرآن کریم به راسخان در علم از یهودیان اشاره می‌شود (نساء، ۱۶۲). پس راسخان در علم فراتر از ائمهٔ اطهار هم هستند. قرآن‌پژوهان بزرگی مثل ابوالفتوح رازی، طبرسی، طبری،

زمخشری تا برسد به طباطبایی و نیز خود مرحوم حاج یوسف شعار و هزاران تن دیگر می‌توانند از راسخان باشند.

□

قول مهم دیگر ایشان این است «مسلماً باید پس از جملهٔ و ما یعلم تأویله الا اللّه، وقف‌کرد و اگر در «والراسخون فی‌العلم» وقف کنیم عبارت خیلی بی‌معنی و گنگ خواهد بود. زیرا لفظ «امّا» که در آیه موجود است امای تفصیلیه می‌باشد که می‌باید حداقل دو لنگه داشته باشد...» [لنگهٔ اول **فاما الذین فی قلوبهم زیغ** است و دوم به نظر ایشان «والراسخون فی‌العلم»].

در پاسخ عرض می‌شود «اما» همیشه تفصیلیه نیست و اگر هم باشد می‌تواند «یکی» باشد. آنچه در حال حاضر از قرآن به یادم می‌آید **و اما بنعمة ربّک فحدّث** است (ضحی، ۱۱) که به اصطلاح لنگه یا قرینه ندارد.

پاسخ‌های اصلی ما به قرائت ایشان این است که «الراسخون فی‌العلم» در این‌جا به قول علمای بلاغت در مقام مدحند، و سوق عبارات اقتضا می‌کند که آنان دانندهٔ تأویل آیات متشابهات باشند. وگرنه دو تالی فاسد دارد. **اول** حتی حضرت پیامبر (ص) که مهبط وحی است معنای متشابهات را نمی‌داند. **دوم** این‌که طبیعت زبان بر نمی‌تابد که مثلاً بگویم شعر حافظ دو دسته است یک دسته سرراست و آسان و یک دسته سخت که از دستهٔ دوم حتی ائمهٔ علم و ادب هم سر در نمی‌آورند. یعنی «المعنی فی بطن الشاعر». و سومین تالی فاسد این می‌تواند باشد که وجود متشابهات در قرآن، اگر حتی راسخان در علم راهی به معنای آن نمی‌برند، چه لطفی و حتی چه فایده‌ای دارد؟

و آیا در طول تاریخ تفسیر که از حضرت پیامبر و حضرت علی‌بن ابی طالب ـ علیهم‌السلام ـ شروع می‌شود تا امروز که درست ۱۴۰۰ سال از جمع و تدوین قرآن‌کریم می‌گذرد، این همه مفسر که بیش از هزار تفسیر سراسری بر کل قرآن نوشته‌اند، به حدود دویست آیهٔ متشابه که برخورده‌اند، در تفسیرشان آن‌جا را سفید و تفسیرناشده باقی گذارده‌اند و گفته‌اند: **آمنّا کلٌّ من عند ربّنا**؟ یا برعکس کمال تلاش خود را فی‌المثل برای درست فهمیدن آیهٔ وضو که بین فریقین دوگونه فهمیده و نسبت به آن عمل می‌شود، به خرج می‌دهند؟

□

قول غریب دیگر ایشان این است که تأویل را به معنای مآل و وقت وقوع می‌گیرند. حال آنکه کاربردهای تأویل در قرآن نشان می‌دهد که مراد از آن کشف معنای رمزی و باطنی است از جمله

در این آیات و عبارات قرآنی: **نبئنا بتأویله اِنّا نراک من المحسنین** (یوسف، ۳۶)؛ **قال لا یأتیکما طعام ترزقانه اِلّا نبأتکما بتأویله** (یوسف، ۳۷، همچنین یوسف، ۴۵، ۱۰۰) و صریح‌تر از آن، در داستان موسی و عبدصالح (خضر) که وقتی چندین کار دو پهلو (متشابه) از خضر سر می‌زند و کاسهٔ صبر موسی (ع) لبریز می‌شود، خضر می‌گوید: **سأنبئک بتأویل ما لم تستطع علیه صبراً** (کهف، ۷۸). همچنین **ذلک تأویل مالم تسطع علیه صبراً** (کهف، ۸۲) و سپس معنای باطنی رفتار خود را برای موسی (ع) شرح می‌دهد.

□

سه نکتهٔ انتقادی بر کتاب نگرشی بر آیات قرآن

هم کتاب ارجمند *تفسیر آیات* مشکله و هم پیایندهای طبیعی و دنباله‌های علمی آن (*نگرشی بر آیات...*)، جزء بهترین تفسیرهای آیه‌ای و گزینشی قرآن مجید در عصر جدید است. در آن نقل و عقل، آمیزه‌ای متعادل دارد. نیز استناد به آثار قرآنی و تفاسیر اهل سنت و اهل تشیّع. این رویکرد و رهیافت که در عین پایبندی به مذهب خودمان (تشیّع امامی اثناعشری) از آرا و انظار بزرگان اهل سنت غافل نباشیم و خوشه‌چین خرمن فضل بزرگانی از ابن‌عباس و مجاهد و طبری گرفته تا فی‌المثل وهبة الزحیلی (که گویا در حدود یک دهه پیش تفسیر *المنیر* او کتاب برگزیدهٔ سال جهانی جمهوری اسلامی شد) باشیم ما را به درک حاقّ حقایق قرآنی نزدیک‌تر می‌سازد و هم نشان می‌دهد که قرآن بحمداللّه حبل‌المتین همهٔ ملل و مذاهب اسلامی و عروةالوثقای تقریب بین المذاهب است. اهل سنت هم قدر آثار قرآن‌پژوهی ما را از تفسیر *تبیان* شیخ طوسی و *مجمع‌البیان* شیخ طبرسی تا *البیان* شادروان آیت‌اللّه خویی و *المیزان* علامه طباطبایی و *تفسیر الفرقان* آیت‌اللّه دکتر صادقی تهرانی، می‌دانند. می‌دانند که در حدود ۸۰ مجلس و مبحث قرآنی در کتاب *امالی* سید مرتضی وجود دارد که هر یک طرح و شرح و حل یک مشکل قرآنی است. امید است برادران اهل سنت *تفسیر ابوالفتوح رازی* (= *روض الجنان و روح الجنان*) را که یکی از مشکل‌گشاترین و کهن‌ترین ـ با قدمتی نزدیک به ۹۰۰ سال ـ تفسیرهای شیعی و تفسیرهای قرآن علی‌الاطلاق در حوزهٔ تشیع امامی و زبان فارسی است و معروف است که از منابع تفسیر کبیر فخررازی، همشهری‌اش، هم بوده است، به عربی ترجمه کنند.

باری به سر بحث خود رویم، تاکنون دو دفتر از نگرشی بر آیات قرآن، *نکته‌هایی در تفسیر* منتشر شده است. این کتاب نوشتهٔ دو قرآن‌پژوه برجسته از خاندان معظم شعار یعنی استادان

مصطفی شعار و محمدحسین شعار است که زیر نظر و نظارت علمی شادروان دکتر جعفر شعار پسر عم‌گرامی آن دو بزرگوار، به ترتیب در سال‌های ۱۳۷۴ و ۱۳۷۸ به طبع رسیده. دفتر یا جلد اول مشتمل بر ۱۳۰ گفتار در تفسیر سوره‌های حمد و بقره و آل عمران، و دفتر یا جلد دوم شامل ۸۰ گفتار قرآنی (حاصل مجلس‌های تفسیری تبریز و تهران) از سوره‌های نساء و مائده و انعام است و امیدوارم انتشار آن‌ها ولو آهسته ولی پیوسته ادامه داشته باشد. در جلد دوم نام چهار تن به‌عنوان مؤلف یاد شده: استادان جعفر شعار، محمود سرمدی، مصطفی شعار و محمدحسین شعار... آری این دو دفتر مجموعاً ۲۱۰ گفتار تفسیری قرآن را در بر دارند و چه بسیار نکته‌های نغز و پرمغز که در مطاوی این گفتارها هست که به‌جای نقد باید بر آن‌ها تقریظ نوشت و دست مریزاد او گفت. بیان نکات برجسته و برشمردن امتیازات علمی این گفتارها به «استثنای اکثر» می‌کشد که حتی آوردن بعضی از آن‌ها نیز فهرست بلند بالایی می‌سازد. از این روی دو سه نکتهٔ انتقادی که معلوم نیست در آن‌ها هم مصیب باشم و حق به جانب بنده باشد، به مدلول «ارادتی بنما تا سعادتی ببری» عرض می‌دارم.

۱. در ص ۲۴ جلد اول، درگفتار ۹ آیهٔ بیست و ششم سورهٔ بقره تفسیر شده است: **أنَّ اللّهَ لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضةً فما فوقها...** (یعنی همانا خداوند از این‌که پشه‌ای یا بالاتر از آن را مثل می‌زند خجالت نمی‌کشد). بحث بر سر این است که اگر به‌جای خجالت نمی‌کشد مترادف دیگری، فی‌المثل «پروا ندارد» می‌آوردند، بهتر بود ولی بحث اصلی بر سر «بالاتر از پشه» است.

بدیهی است که قرآن سرشار از انواع مثل‌هاست ولی مثل زدن به بالاتر از پشه که اشکالی ندارد، مراد این است که حتی از مثل زدن به فروتر و ناچیزتر از پشه هم پروا ندارد. و مفسران بزرگ گفته‌اند یعنی فراتر در کوچکی یا خُردی و ناچیزی. یعنی «فما فوقها فی‌الصغر».

۲. در گفتار دوم که شرح **الم ذلک الکتاب...** (بقره، ۱) به مناسبت «الم» [الف. لام. میم] از حروف مقطعه سخن گفته‌اند و اقوال و آرایی را نقل و نقد و ردکرده‌اند و یک قول را درست دانسته‌اند و آن این‌که «حروف مذکور اشاره به اسمای حسنی همراه با سوگند باشد» (ص ۵) و به قول طبری و ابوعبدالله زنجانی استنادکرده‌اند و نیز آورده‌اند که در تمام سوره‌هایی که با حروف مقطعه شروع می‌شوند، پس از ذکر این حروف اغلب به اهمیت و حقانیت قرآن مجید اشاره شده، و این خود دلیلی است بر این‌که حروف مزبور اشاره به اسمای حسنیٰ و سوگند به آن‌هاست [مانند بقره و آل عمران و سپس چند سوره از جمله مریم، عنکبوت و روم و قلم را

استثنا کرده‌اند که در آن‌ها «پس از حروف مقطعه سخنی از اهمیت قرآن مجید نیست»].

عرض بنده این است که سوگند صریح و بدون استفاده از حروف مقطعه به اسماءالله در قرآن مجید بسیار است. با این دلایل کمرنگ نمی‌توان معضل بزرگ حروف مقطعه را حل کرد و سخن پایانی این بحث هم ضعف استدلال دارد: «در پایان سخن تکرار می‌کنیم چنانکه طبری نیز تصریح کرده است، این‌گونه کلمات نمی‌تواند بیرون از زبان قوم عرب باشد و مسلماً مانند سایر آیات قرآن قابل فهم است و در صدر اسلام مردم معنای آن‌ها را به خوبی می‌فهمیدند، منتها در نتیجهٔ گذشت زمان و بی‌توجهی به تفسیر قرآن [کدام بی‌توجهی؟ - ب. خ] رفته‌رفته معنای آن‌ها مکتوم و مبهم گردیده است و این امر نباید این توهم را ایجاد کند که معنای برخی آیات قرآن خارج از فهم ماست و باید از تأمل دربارهٔ آن‌ها خودداری کنیم» (ص ۶-۷). ملاحظه می‌فرمایید که این سخنان همه مصادره به مطلوب است و تکرار مدعا را به‌عنوان دلیل گرفتن.

۳. در گفتار چهارم که در شرح **واقیموا الصّلوة و آتوا الزکوة و ارکعوا مع الراکعین** است (بقره، ۴۳) در پایان سخن چنین آورده‌اند: «... آیهٔ **و یؤتون الزکوة و هم راکعون** (مائده، ۵۵) یعنی اولیای مؤمنان کسانی هستند که زکات می‌دهند در حالی‌که خاضع و فروتنند». حال آنکه جمع کثیری ــ اگر نگوییم قاطبهٔ مفسران ــ این آیه را در حق حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) که در حین نماز خواندن انگشتش را به نحوی در مقابل سائل گرفت که او دریافت باید انگشتری ایشان را برای خود درآورد و چنین‌کرد، دانسته‌اند. **وهم راکعون** یعنی در حال نماز، ضمناً به قاعدهٔ بلاغی این‌جا ذکر کل و ارادهٔ فرد شده است. بعضی از قائلان این قول که گفتیم عبارتند از: شیخ طوسی و ابوالفتوح رازی و ابوعلی طبرسی از شیعه؛ و میبدی، زمخشری، قرطبی، بیضاوی و آلوسی از اهل سنت.

□

در پایان این گفتار کوتاه که مقاله‌ای تحقیقی نیست، از ملکات ملکوتی شادروان استاد دکتر جعفر شعار به نیکی یاد می‌کنم. رادمردی فرزانه بود که فضل و فضیلت را توأمان داشت، و بنده در طی ده‌ها جلسهٔ مصاحبت چه در شورای فرهنگستان، چه در موقعیت‌ها و مکان‌های دیگر، حتی یک مورد ترک اولای اخلاقی و حتی عرفی، در حد صدا بلندکردن، یا بحث را به جدل کشاندن از ایشان مشاهده نکردم، برعکس آنچه دیدم جمع کردن میان علم و حلم بود. عمق تحقیق و شیوهٔ استدلالی و استنادی بحث‌های ایشان نیز همیشه مایهٔ اعجاب و تحسین قلبی من بود. روان جاودانش شاد بادا.

ترجمه پژوهی قرآن

ترجمهٔ گروهی قرآن کریم[1]

کتاب مقدّس (بخش اول آن، یعنی عهد عتیق) سابقهٔ ترجمهٔ دسته‌جمعی ۲۳ قرنه دارد که به ترجمهٔ سبعینی یا هفتادی معروف است. بهترین ترجمه‌های کل کتاب مقدّس (عهدین) در طول تاریخ بالابلندش، ترجمه‌های گروهی بوده است؛ از همان ترجمه‌های اسکندرانی گرفته تا کتاب مقدّس آکسفورد.

قرآن کریم هم اول بار که در عهد منصوربن نوح سامانی، حدود سال ۳۴۵ ق. ترجمه شد، ترجمه و تفسیری گروهی بود. در عهد جدید هم ترجمهٔ شادروان رهنما تا حدودی جمعی به حساب می‌آید و نیز چند ترجمهٔ جدید دیگر که یاد خواهد شد.

از آنجا که ترجمه‌های فردی هر کدام نقطهٔ ضعفی دارد، و از سوی دیگر، مترجم قرآن باید کم‌وبیش در ۳۰ رشتهٔ علمی تبحّر داشته باشد، و همه چیز را همگان دانند، این است که ترجمهٔ گروهی مطرح می‌شود.

هر ترجمهٔ فردی همواره غلط دارد

ترجمه‌ای بی‌غلط از قرآن‌کریم به‌دست دادن، آرزویی دیریاب و دوردست است. مدعای بنده این است که در طول تاریخ هزارویکصدساله و بلکه بیشتر ترجمهٔ فارسی، ترجمه‌ای پاک و پیراسته و بی‌غلط و آراسته، از کتاب مقدّس آسمانی اسلام ــ که به عین الفاظ وحی الهی است ــ به فارسی درنیامده است. قهراً معنای دیگری که از این مدعا یا حکم زاده می‌شود این است که ترجمه‌های فارسی قدیم و جدید قرآن‌کم یا بیش غلط دارد. ترجمه‌های هزار ساله، یعنی از قرن دوم و سوم تا اوایل و اواسط قرن چهاردهم، قطع نظر از اغلاط موردی و واژگانی یا نحوی یا بلاغی و غیره، یک غلط یا نادرستی روشمندانه دارد و آن تحت‌اللفظی بودن شدید آن است؛

---

۱. ششمین سخنرانی مشترک بین فرهنگستان زبان و ادب فارسی و بنیاد ایرانشناسی، مهرماه ۱۳۸۶.

به‌طوری که کمتر ترجمه‌ای از ترجمه‌های قدما، به اصطلاح برسر پای خودش بند است، و قابلیت آن را ندارد که مستقلاً خوانده شود و وافی به مقصود باشد.

در این بحث، کاری به کار ترجمه‌های زبان دیگر نداریم. ترجمهٔ سِندی یا ترکی یا لاتین قرآن کریم هم قدمت بسیار دارد، ولی در این مقال نقد و نظری دربارهٔ آن‌ها نداریم؛ گواین‌که به تقریب، آنچه دربارهٔ ترجمهٔ فارسی گفته شود و صادق باشد، دربارهٔ آن‌ها هم صادق است.

حال باید دید با آنکه قرآن کریم سنگ بنای تمدن و اساس فرهنگ اسلامی و ایرانی ـ اسلامی است، و مسلمانان ایرانی از عهد خود رسول‌الله (ص) و از زمان سلمان فارسی که سورهٔ حمد را ترجمه کرده بود و جواز این ترجمه را از حضرت (ص) دریافت داشته بود، عاشقانه و عالمانه در راه ترجمهٔ قرآن کوشیده‌اند، چرا توفیق نهایی نیافته‌اند؟ پاسخ ساده و سرراست این است که قرآن یک کتاب عادی مانند یک رسالهٔ تاریخی یا جغرافیایی یا طبی یا ریاضی یا فلسفی یا فقهی یا کلامی نیست، که به صِرف آشنایی با زبان مبدأ (یعنی عربی) و زبان مقصد (یعنی فارسی) و اُنس و احاطه به موضوع آن رساله بتوان آن را پاک و پیراسته و درست و دقیق ترجمه کرد.

قرآن کتابی است بسیار پرموضوع؛ چنان‌که فهرست موضوعی‌ای که بنده و دوست دانشورم، آقای کامران فانی، از آن ترتیب داده‌ایم، هفت ـ هشت هزار مدخل و عنوان موضوعی دارد و حجم آن ـ بدون ذکر آیه‌ها و نُصوص قرآنی، فقط با اشاره به نام سوره و شمارهٔ آیه ـ برابر با خود قرآن است. بر این نکته بیشتر تأمل فرمایید؛ فهرست موضوعی یک کتاب ده جلدی فی‌المثل می‌شود یک جلد، یا فی‌المثل *دایرةالمعارف بریتانیکا* که در طبع ۲۰۰۵ سی جلد است، فهرستش دو جلد است. این‌که فهرست موضوعی یک کتاب برابر با خود آن کتاب می‌شود، معنایش این است که آن کتاب چگالی معنایی‌اش بسیار بالاست و تعدّد و تنوع موضوعاتش خارق‌العاده است. پس تعدّد موضوعات، نخستین خصیصهٔ قرآن است و در جنب آن و نظیر آن تنوع موضوعاتش. بنده در مقالهٔ «قرآن و قرآن‌پژوهی» که در کتاب *قرآن‌پژوهی* (صص ۱ـ۱۲) به طبع رسیده است، کلی‌ترین زمینه‌های مضامین قرآن را چنین برشمرده‌ام: ۱. اشاره به وقایع تاریخی (غزوات، هجرت رسول‌الله (ص) و نظایر آن)؛ ۲. قصص انبیا و حکایات دیگر؛ ۳. اندیشهٔ توحیدی و دعوت به ایمان و اسلام و توصیف صفات خداوند؛ ۴. نهی از شرک و نفاق؛ ۵. معادشناسی و توصیف عوالم اخروی و حیات پس از مرگ؛ ۶. فرشته‌شناسی (شامل بحث دربارهٔ شیطان و شیاطین و جن)؛ ۷. احکام فقهی؛ ۸. احکام اخلاقی (اعم از وعظ و ارشاد و

توصیف اخلاق حمیده و اخلاق رذیله و امر به معروف و نهی از منکر)؛ ۹. توجه دادن به آیات الهی و شگفتی‌های آفاق و انفس؛ ۱۰. اشاره به شرایع پیشین و اقوام پیشین و کتب و صحایف آسمانی؛ ۱۱. داستان آفرینش و خلقت انسان و انسان‌شناسی روان‌شناسانه، و در این‌جا می‌افزایم: اشاره به عصر نزول وحی و عصر جاهلیت و پاسخ دادن به سؤال‌ها و استفتاهایی که مسلمانان از پیامبر (ص) یا از طریق پیامبر (ص) از خداوند داشته‌اند. نظیر پرسش دربارهٔ اهلّهٔ قمر، یا کلاله (نوعی ارث) یا حتی مسائل عادی زندگی نظیر حیض زنان، و اشاره به حرکات و سکنات مؤمنان نومسلمان از یک سو، و منافقان ضدّاسلام و توطئه‌های آنان از سوی دیگر. حاصل آنکه، قرآن مجمع‌المعارف عظیمی است و هیچ دایرةالمعارف فشردهٔ یک جلدی قدیم و جدید به اندازهٔ آن تعدّد و تنوع مضامین ندارد. همین است که با توجه به رسوخ عظیم قرآن‌کریم در ذهن و زبان و ضمیر و زندگی فردی و جمعی مسلمانان، این معجزهٔ مستمر، سرچشمهٔ واقعی اغلب و بلکه همهٔ علوم اسلامی و نیز فرهنگ اسلامی است. صرف و نحو و علوم زبانی و بلاغی و فرهنگ‌نویسی و فقه و اصول فقه و کلام و عرفان و اخلاق و حکمت و هنرهای اسلامی، همه از قرآن نشئت گرفته است، و یک سلسله معارف خاص قرآن و قرآن‌پژوهی نیز به نام علوم قرآنی، بر محور قرآن و برای فهم و شرح آن پدید آمده است. پس، اولین شرط ترجمه، یعنی اولین صفتی که مترجم قرآن باید داشته باشد، جامع‌العلوم بودن و جامع‌الاطراف بودن اوست. از آن‌جا که ترجمه با تفسیر فرق ماهوی ندارد، مگر از این نظر که ترجمه موجز و مجمل است اما تفسیر مفصل است، لذا مترجم قرآن باید یکایک و همگی شرایط و صفات مفسر قرآن را داشته باشد، به اضافهٔ فضل و هنرهای دیگر که در دنبالهٔ این مقال به آن‌ها فهرست‌وار اشاره می‌شود.

سیوطی، قرآن‌پژوه معروف قرن دهم، در کتاب *الاتقان فی علوم القرآن* بر آن است که مفسر باید در پانزده علم دست داشته باشد: ۱. لغت؛ ۲. نحو؛ ۳. تصریف یا صرف [تا به روشنی فی‌المثل فرق نکاح را با انکاح یا سماع را با اسماع و رجوع را با ارجاع بداند]؛ ۴. اشتقاق؛ ۵ و ۶ و ۷. معانی و بیان و بدیع [= علوم بلاغی]؛ ۸. علم قرائت [و شناخت وجوه اختلاف قراآت که در بعضی فرهنگ‌های خاص این فن بیش از ده هزار مورد است] (از جمله معجم‌*القراآت القرآنیة*)؛ ۹. اصول دین [= علم کلام و عقاید]؛ ۱۰. اصول فقه؛ ۱۱. اسباب النزول و قصص [و توسعاً: تاریخ]؛ ۱۲. ناسخ و منسوخ، تا محکم از غیرمحکم شناخته شود و معلوم شود که به حکم آیهٔ منسوخه نباید عمل شود؛ ۱۳. فقه [و باید افزود خلاف و فقه مقارن، یعنی فقه تطبیقی پنج مذهب فقهی اسلامی]؛ ۱۴. احادیث [اعم از روایت‌الحدیث و درایةالحدیث]؛ ۱۵. علم موهبت،

واین علمی است که خداوند به کسی که به علم خویش عمل می‌کند می‌بخشد، و حدیثی مناسب این مقام هست که: **من عمل بما علم ورّثه اللّه علم ما لم یعلم** (کسی که به مقتضای علمش عمل کند، خداوند علم نادانسته‌ها یا نادانستنی‌ها را به او می‌بخشد).

علاوه بر این پانزده علم و فن، مترجم قرآن باید از این معارف یا از این صفات هم برخوردار باشد:

۱۶. عربیت، یعنی دانش زبان عربی که صرف و نحو و لغت از لوازم و ارکان آن است. ولی ممکن است کسی صرف و نحو و لغت بداند، اما زبان‌دان نباشد، بلکه لغت‌دان و دستور زبان [= گرامر] دان باشد.

۱۷. اُنس با قرآن‌که خود یک پیش شرط دارد، یعنی یک مقدمهٔ لازم، و آن اسلام و ایمان است. زیرا چنانکه مفسران قدیم و جدید گفته‌اند یک معنای آیهٔ معروف **لایمسّه الّا المطهرون** (واقعه، ۷۹) این است که جز کسانی که طهارت قلبی، یعنی توحید و ایمان دارند، کسی حقایق و معانی اصلی و بطون آیات قرآنی را درک و دریافت نمی‌کند. پس از احراز این مقدمهٔ واجب و پیش شرط لازم، مترجم قرآن باید یک اُنس بیست ـ سی ساله با قرآن‌کریم داشته باشد و اگر هم حافظ سراسر قرآن نیست، استحضار ذهنی بسیار به آیات قرآنی داشته باشد، تا از اصل اصیل **القرآن یفسّر بعضه بعضاً** حداکثر استفاده را ببرد.

۱۸. علم تفسیر. مترجم قرآن باید غواص خستگی‌ناپذیر اقیانوس تفسیرهای قرآنی باشد و مدام به تفسیرهای مهم، از پیش از طبری (نظیر تفسیر ابن‌عباس و مجاهد و زید شهید) تا پس از طباطبایی (نظیر تفسیر کاشف مغنیه و سایر تفسیرهای معاصر ما) رجوع کرده، در آن‌ها تعمق و آن‌ها را با یکدیگر تطبیق کند و فقط به یک نوع تفسیر (مثلاً تفسیرهای روایی یا مأثور) و متعلق به یک مذهب یا مکتب (یعنی فی‌المثل فقط تفسیرهای شیعی، یا معتزلی یا اسماعیلی یا عرفانی یا ادبی) اکتفا نکند؛ چون دربارهٔ قرآن کریم و قرآن‌پژوهی هم این حکم صادق است که همه چیز را همگان دانند. اگر مترجم قرآن‌کریم به فارسی، فی‌المثل نتواند به تفاسیرهای مهمی چون *تبیان*، *مجمع‌البیان* و *کشاف* زمخشری و *مفاتیح‌الغیب* امام فخر رازی مراجعه کند و عملاً هم اگر شب و روز، پیش از اقدام به ترجمهٔ قرآن و پس از آن در حین ترجمه، با این تفاسیر مأنوس و محشور نباشد، زحمت بیهوده می‌کشد و حاصل ترجمه‌اش مقبول طبع مردم صاحب‌نظر نخواهد گردید. گفتنی است که توجه و تکیه بر امهات متون تفاسیر مهم شیعه و اهل سنّت، مجموعاً در حدود چهارده ـ پانزده تفسیر قدیم و جدید، کارسازتر است تا مراجعه به ده‌ها

و بلکه صدها تفسیر؛ زیرا در تاریخ اسلام حتی فرقه‌های ضاله و مضلّه وکژراهه‌رو هم انواع و اقسام تفاسیر را دارند. همان‌طور که برای لغت به امهات معاجم و قوامیس باید مراجعه‌کرد، و نه هر کتاب لغتی که در دسترس باشد، در انتخاب تفاسیر هم باید با بصیرت و خبرویت عمل کرد.

۱۹. فارسی‌دان و فارسی‌نویس. مترجمان فارسی قرآن‌کریم، این مسئله را سهل و بدیهی گرفته‌اند و به گمان این‌که فارسی زبان مادری‌شان است، به همان مبلغ اندکی از علم که در این زمینه داشته‌اند اکتفاکرده‌اند؛ حال آنکه علم و اطلاع و مهارت عادی در این زمینه کافی نیست و مترجم قرآن به فارسی، پیش از اقدام به این امر خطیر، باید عمری را در ممارست آثار فصحای فارسی زبان گذرانده باشد، نه این‌که حتی یک دور هم *کلیات سعدی* یا غزل‌های حافظ، یا *کلیله و دمنه* را نخوانده باشد.

یکی از لوازم فارسی‌دانی مترجم قرآنی هم این است که در نثرنویسی اهل افراط در عربی‌گرایی یا فارسی‌گرایی نباشد. یکی از افراط‌گرایان که در ترجمه‌اش از قرآن‌کریم، در وادی لغزان سره‌گرایی لغزیده است، کوشیده که حتی «مسجدالحرام» را به فارسی درآوَرد، یا «عذاب» را به شکنجه ترجمه‌کرده است، که بنده به ایشان برادرانه تذکر دادم که شکنجه ایهام قبیح دارد، و برای مترجم و ترجمهٔ قرن ششم، امثال میبدی یا ابوالفتوح رازی بی‌اشکال است و بدون تالی فاسد که عذاب را به شکنجه ترجمه‌کرده باشند، ولی در عصر ما یادآور شکنجه‌های ددمنشانهٔ ساواک و سازمان‌های امنیت‌کشورهای مختلف و غالباً به مجرمان یا متهمان یا مبارزان سیاسی است و اگر مترجمی قصد و غرضی خاص نداشته باشد، نباید از آن استفاده کند؛ چون خود کلمهٔ «عذاب» در عرف فارسی کتبی و شفاهی ما به همان معنای قرآنی‌اش، زنده است، لذا در ترجمه باید همان را گذاشت. یا در همان ترجمه، همان مترجم که مردی فاضل و صاحب‌نظر در علوم اسلامی و معارف قرآنی است، در ترجمهٔ «اهل الکتاب» یا «الذین اوتوا الکتاب» گذاشته است «نامه‌وران»؛ حال آنکه این یک اصطلاح و یک عَلَم است و اَعلام و اصطلاحات را نباید ترجمه کرد.

۲۰. بیستمین شرط و امتیاز لازم که باید مترجم قرآن به فارسی (و نیز هر زبان دیگری) از آن برخوردار باشد، مهارت در صناعت ترجمه است. خوشبختانه در عصر جدید، بعضی از مترجمان قرآن، مترجم حرفه‌ای بوده‌اند. از جمله شادروان پاینده، و آقایان محمد خواجوی و عبدالمحمد آیتی و مسعود انصاری و حسین استادولی، همه مترجمان ماهر و صاحب‌نظری

هستند، یا همین‌طور آقای سیّدجلال‌الدین مجتبوی، و لذا حاصل کارشان بهتر و پذیرفتنی‌تر از سایر مترجمان است. این‌جانب هم پیش از آغاز ترجمهٔ قرآن، نزدیک به بیست اثر ترجمه‌کرده بودم. بنده معتقدم که مترجم قرآن‌کریم به فارسی، واجب است که مترجم حرفه‌ای یا مجرب و کارآزموده باشد و اولین و آخرین ترجمه‌اش قرآن نباشد. زیرا ترجمه چه علم باشد، چه فن، چه هنر، نیازمند به‌کار علمی و ورزش و ورزیدن است. تنها با علم لَدُنّی کار پیش نمی‌رود؛ مگر در جای خودش که می‌باید مترجم از روح و ضمیر صافی و پیراسته از غبار اغراض و کدورت‌های دنیوی برخوردار باشد، و گوشه و کنار دلش از پرتو انوار غیب و قدس نورانی باشد. در عرف هم می‌بینیم که مردم به صنعتگر یا بنّا یا جرّاح تازه‌کار مراجعه نمی‌کنند و به قول شاعر «به کارهای گران مرد کاردیده فرست». مترجم قرآن، به قول معروف، باید سلمانی‌گری، یعنی ریزه‌کاری‌های صناعت ترجمه را، بر سر کتاب‌های دیگر یاد گرفته باشد، نه العیاذبالله بر سر قرآن ناشیگری‌اش را درآوَرد.

۲۱. بیست و یکمین، اما نه آخرین شرط که عجالتاً در این مقال به خاطر فاترم می‌رسد احتیاط علمی است. مترجم قرآن‌کریم به فارسی اگر بیست شرط قبلی را هم به خوبی احرازکرده باشد و در همهٔ آن علوم و معارف و فنون مجتهد باشد، درکار قرآن باید عمل به احتیاط کند. به قول حافظ: «بیفتد آنکه در این راه با شتاب رود». بهترین شیوهٔ احتیاط، کثرت مراجعه است؛ مراجعه به متون و منابع ذی‌ربط، و صاحب‌نظران ذی‌صلاح. اگر مترجمی قبل از مراجعه به چندین و چند فرهنگ عمومی عربی (ــ به عربی) و عربی ـ فارسیِ خاص قرآن، برای هر کلمهٔ قرآنی، اولین معادل راکه در ذهن دارد بگذارد، از احتیاط علمی عدول‌کرده است. یکی دیگر از منابع مراجعه و بررسی، تفاسیر است که پیشتر از آن‌ها یادکردیم. یکی دیگر نیز خود ترجمه‌های قرآن است به هر زبانی. این‌که در این مقاله ادعاکرده‌ایم که ترجمه‌های قرآن بی‌غلط نیستند، معنایش این نیست که آکنده از اغلاطند. انسان باید حتی‌المقدور با جدّوجهد بهداشت را رعایت کند، ولی لازم نیست که از ترس میکروب، یا انتقال بیماری، دست به سیاه و سفید نزند.

۲۲. یک عمل احتیاطی رایج در عصر جدید هم ویرایش است. چه مبارک و مفید است که مترجم قرآن، ترجمه‌اش را، پیش از چاپ و انتشار، به‌دست یک ویراستار صاحب صلاحیت بسپارد. سه ترجمه از ترجمه‌های خوب معاصر را در این‌جا برمی‌شمارم که بخشی (کم یا بیش) از صحت و سلامت و سلاست آن‌ها، حاصل همکاری و همفکری ویراستار یا ویراستاران آن‌هاست: ۱. ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی به ویراستاری آقای موسی اسوار؛ ۲. ترجمهٔ آقای

مجتبوی به ویراستاری آقای حسین استادولی؛ ۳. ترجمهٔ آقای محمدمهدی فولادوند (به ویراستاری چند تن از افاضل طلاب حوزهٔ علمیهٔ قم و سرانجام هم ویرایش این‌جانب). معروف است که شادوران زین‌العابدین رهنما از مشاورهٔ شادروان آیت‌الله ابوالحسن شعرانی و نیز همکاری دو ویراستار جوان دیگری به نام‌های آقایان دکتر محمد استعلامی و علی‌اصغر حلبی برخوردار بوده است.

خوشبختانه جدیدترین ترجمهٔ قرآن به فارسی، به قلم استاد دکتر غلامعلی حدّاد عادل، که پایان یافته است، از ویراستاری چند تن از صاحب‌نظران برخوردار خواهد شد. هرگز یک ویرایش و یک ویراستار نمی‌تواند تمام اشکالات یا ترک اولی‌ها را برطرف کند. این را تجربه نشان می‌دهد. ترجمهٔ این‌جانب از قرآن‌کریم در ویراست دوم از هفت ویرایش و استفاده از ۷۳ نقد مطبوع یا مکتوب بهره‌برده است و باز جای بهسازی بیشتر هم دارد. یک پیشنهاد علمی این‌جانب هم که در «گفتار مترجم» در پایان ترجمه‌ام (چاپ اول ۱۳۷۴) آورده‌ام این است که آیات و عبارات یکسان و مشابه ــ به شرط آنکه معنای همسان یا همانند داشته باشند ــ الزامی است که همسان و مشابه ترجمه شود، و قرآن‌پژوهان و مترجمان، از آن به بعد، این اصل را رعایت‌کرده‌اند، و بهتر از همه، آقای مهندس علی‌اکبر طاهری قزوینی در ترجمه‌اش.

بنده که یکی از مترجمان فارسی قرآن‌کریم هستم، یک دَم دامن احتیاط علمی را رها نمی‌کنم و هر کلمه و تعبیر قرآنی را در چندین و چند منبع بررسی می‌کنم. ضمناً، با توجه به حدیث: **السعید من اتّعظ بغیره** (خوشبخت کسی است که از اشتباهات دیگران پند بگیرد) برگه‌دانی از اشتباهات ترجمه‌های دیگران ترتیب داده‌ام که برحسب سوره‌ها و شماره‌های آیات مرتب شده است و در طول کار نقد و بررسی ترجمه‌های فارسی و انگلیسی مدام به آن‌ها مراجعه می‌کنم و از لغزش‌های آن‌ها پرهیز می‌کنم، یا در پنجاه نقدی که بر ترجمه‌های دیگران نوشته‌ام از آن‌ها سود برده‌ام. این نقدها از پانزده تا پنجاه صفحه است و مجموعهٔ آن‌ها با نام *بررسی انتقادی ترجمه‌های امروزین فارسی قرآن کریم* از سوی «مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی» ــ که ناشر نشریهٔ ارزشمند *ترجمان وحی* هم هست ــ در دست انتشار است.

یک منبع دیگر برای غلط‌زدایی و بهسازی ترجمه‌های قرآن، توجه به نقد ناقدان صاحب‌نظر و بی‌غرض است، مانند نقد شادروان سیّدمحمد فرزان بر ترجمهٔ قرآن شادروان ابوالقاسم پاینده. بنده خود نمی‌دانم تا چه میزان صلاحیت دارم، ولی از رهگذر عشق به قرآن و ترجمهٔ فارسی آن، عمری را در مقابلهٔ ترجمه‌های فارسی با متن مقدّس قرآن گذرانده‌ام؛ چنان‌که فی‌المثل در سال

۱۳۶۷ که چاپ اول ترجمهٔ استاد آیتی از قرآن کریم انتشار یافت، به مدت چهارده ماه آن را با متن قرآن و چندین و چند ترجمهٔ قدیمی و تفاسیر قرآن مقابله می‌کردم، و در طی این مدت بیش از یکصدوچهل صفحه یادداشت تهیه و شاگردانه به حضور ایشان تقدیم کردم که در اصلاحات و بهترسازی برای چاپ بعدی مؤثر افتاد.

همچنین، برای آنکه مترجمان قرآن، از این به بعد، مرجع معتبری برای اطلاع از ترجمه‌های قدما در طول تاریخ هزار سالهٔ ترجمهٔ قرآن کریم به فارسی در دست داشته باشند، طرحی را در دست بررسی دارم که برای اجرا به یکی از نهادهای دولتی یا خصوصی عرضه خواهد شد و آن جمع و تدوین معجم‌التراجم هزار سالهٔ قرآن کریم است؛ یعنی فراهم آوردن تقریباً بیست تا سی ترجمهٔ فارسی قرآن از قرن سوم و چهارم تاکنون و تنظیم آن‌ها به صورت آیه‌به‌آیه، از آغاز تا انجام قرآن، در چندین مجلد که کار را برای آیندگان بسیار آسان خواهد کرد و می‌توانند انواع ترجمه‌های هر آیه و عبارت قرآنی را در آن‌جا بازیابند و بررسی و به گزینی کنند.

البته *فرهنگ‌نامهٔ قرآنی* که معادل‌های ۱۴۲ ترجمهٔ کهن را در بردارد و زیر نظر استاد دکتر محمدجعفر یاحقی تدوین و در پنج جلد منتشر شده، منبع مفید بی‌همتایی است.

حاصل آنکه در میان حدوداً صد ترجمهٔ قدیم و جدید و برجستهٔ فارسی قرآن کریم، تاکنون بنده با مراجعه و مطالعهٔ چهل ساله، به ترجمه‌ای برنخورده‌ام که قطع نظر از درجهٔ فصاحت و زیبایی و شیوایی آن، از اغلاط علمی و ترجمه‌ای خالی باشد؛ لذا، با این میزان از استقصا به این نتیجه رسیدم که به‌دست دادن ترجمهٔ بی‌غلط از قرآن، به رؤیا شباهت دارد، اما در میان رؤیاها، رؤیای صادقه هم وجود دارد. در این‌جا ۲۲ شرط برای ترجمه و مترجم خوب و سنجیده به‌دست داده شد. احراز این شرط‌ها و امتیازات دشوار است، اما محال نیست و به قول شیخ بهایی «رنج راحت دان چو شد مطلب بزرگ».

دشواری برآوردن این شرط‌ها، انسان را به صرافت این اندیشه می‌اندازد که آیا مطلوب و ممکن است که از قرآن ترجمه‌ای دسته‌جمعی یا گروهی به عمل آید؟ به نظر من این کار ممکن و حتی مطلوب و چه‌بسا ناگزیر است. عادت ملّی ما روحیهٔ فردگرایی است، اما نظر به اهمیتی که قرآن کریم در حیات فردی و جمعی ملل مسلمان فارسی‌زبان دارد، می‌توان این طرح را آزمون کرد. می‌توان تصور کرد که در یک جمع ۶۰ـ۷۰ نفری، این شرط‌ها و این علوم و معارف و مهارت‌ها آسان‌تر فراهم می‌آید، تا در یک تن واحد. فی‌المثل از این گروه مترجمان، بعضی در فقه، بعضی در کلام، بعضی در عربیت، بعضی در فارسی‌نویسی و بعضی در ویرایشگری و

ریزه‌کاری‌های زبانی دست دارند. درهرحال، این پیشنهاد به طرح اجمالی‌اش در این مقال می‌ارزید. مگر صاحب‌دلان و صاحب‌نظرانی، در آیندهٔ دور یا نزدیک، آن را از قوّه به فعل درآورند و از این دانشجوی قرآن‌پژوهی به دعای خیر یاد فرمایند.

طرح ترجمهٔ گروهی قرآن مجید

برای مترجم قرآن به فارسی و هر زبان دیگر، علاوه بر لزوم احراز شرایط معنوی و اخلاقی ــ که بیش از بیست مورد آن را در بخش اول این مقاله مطرح کردیم ــ احاطه بر چندین و چند دانش و فن نیز، ضروری است.

از آن‌جا که همه چیز را همگان دانند و از آن‌جا که جمع آمدن این همه دانش و فن در حد عالی و متعالی در یک فرد واحد بعید است، یا اگر هم ممکن باشد، در سطح و مرتبهٔ عالی و متعالی نخواهد بود، لذا این اندیشه به ذهن خطور می‌کند که آیا می‌توان به ترجمهٔ گروهی قرآن کریم پرداخت؟ به گواهی تاریخ، در طول بیش از دو هزار سالی که از نزول کتاب مقدّس (عهدین = تورات و اناجیل و کتاب‌های وابسته به آن‌ها) می‌گذرد، چندین و چند اقدام عظیم و دوران‌ساز برای ترجمهٔ دسته‌جمعی کتاب مقدّس صورت گرفته است. در آغاز تاریخ فرهنگ خودمان هم، دست‌کم از یک اقدام بزرگ دسته‌جمعی برای ترجمهٔ قرآن (که در *تفسیر طبری* مندرج است) خبر داریم.

در مقدمهٔ کوتاه و پرباری که در آغاز ترجمهٔ *تفسیر طبری* آمده است و سندی است که یک‌هزارو هشتاد سال از عمر آن می‌گذرد (اواسط قرن چهارم هجری) چنین آمده است: «... این کتاب نبشته به زبان تازی و اِسنادهای دراز بود، و بیاوردند سوی... منصوربن نوح... پس دشخوار آمد بر وی خواندن این کتاب... پس بفرمود تا علمای ماوراءالنهر راگردکردند از شهر بخارا چون فقیه ابوبکربن احمدبن حامد... پس بفرمود این جماعت علما را تا ایشان از میان خویش هر کدام فاضل‌تر و عالم‌تر، اختیار کنند تا این کتاب را [به فارسی] ترجمه کنند. پس ترجمه‌کردند... و این را بیست مجلّد ساختند...». نظر به اهمیت این سند، کل آن را که دو صفحه بیشتر نیست، به‌صورت پیوست، در پایان این مقاله می‌آوریم.

پس از هزار سال، نمونه‌های دیگری از ترجمهٔ دسته‌جمعی قرآن کریم به فارسی داریم که دسته‌جمعی بودن آن‌ها محرز است اما نهایی نیست. یکی از آن‌ها ترجمهٔ قرآن به قلم مرحوم زین‌العابدین رهنماست. ایشان ترجمهٔ مقدماتی خود را پیش از آنکه در شمارگان وسیع منتشر

کند، با نامه‌ای اخوانی برای یکصدوپنجاه تن از روحانیان و اسلام‌شناسان جهان اسلام (خود ایشان به علمای ساکن نجف، کربلا، پاکستان، افغانستان و کشورهای عربی تصریح دارند) می‌فرستند و از اغلب آنان نقد و نظر دریافت می‌کنند. این کار، ترجمهٔ شادروان رهنما را تا اندازه‌ای دسته‌جمعی می‌کند، ولی از آن بیشتر، همکاری دانشمندان قرآن‌پژوهی چون آیت‌الله حاج میرزا خلیل کمره‌ای، آیت‌اللّه ابوالحسن شعرانی، حکمت آل آقا (مترجم قرآن) و محمدرحیم معمارپور است: «... که در چاپ دوم کمک‌های بسیار صمیمانه در تجدید نظر ترجمه‌ها و داستان‌ها و تصحیح آن به عمل آورده‌اند». همچنین، از دو تن از قرآن‌پژوهان جوان نیز به این تعبیر یاد شده است: «از دوست ارجمند خود آقای دکتر محمد استعلامی که از آغاز آن تا سورهٔ بیستم با من همکاری صمیمانه و دانشمندانه داشته‌اند، و به‌ویژه از آقای علی‌اصغر حلبی، برای همکاری‌های صمیمانه‌شان بسیار سپاس می‌گزارم، و توفیق ایشان را از خداوند خواهانم».[۱]

دربارهٔ ترجمهٔ کمابیش گروهی دیگر، یعنی ترجمهٔ استاد محمدمهدی فولادوند هم پیشتر اشاره کردیم. ترجمه‌ای که صریحاً گروهی است، آن است که به همّت و شرکت و سرپرستی استاد محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاری چهار نفر دیگر انجام گرفته است.

این‌جانب نقدی مشفقانه بر این ترجمه نوشته‌ام که در نشریهٔ قرآنی *ترجمان وحی* (شمارهٔ ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۴) چاپ شده و برآنم که این ترجمه، به‌نحوی که در بخش اول این مقاله آمد، از گروه‌های علمی لازم و کافی استفاده نکرده است و حاصل کار ترجمه‌ای است که از ترجمه‌های فردی، ولی برجستهٔ امروز، بهتر نیست. جناب آقای رضایی اصفهانی پاسخی متین اما نه مشکل‌گشا بر آن نقد نوشته‌اند که در شمارهٔ ۱۹ نشریهٔ پیش‌گفته چاپ شده است.

اما در جهان پژوهش‌ها و ترجمه‌های مربوط به کتاب مقدّس گفتنی است که یکی از کهن‌ترین و بلکه محققاً نخستین ترجمهٔ عهد عتیق (شامل تورات) از عبری به یونانی، همان است که به «ترجمهٔ هفتادی» یا سبعینی[۲] معروف است. «داستان منشأ آن این است که بطلمیوس دوم فیلادلفوس پادشاه مصر (۲۸۵-۲۴۶ قبل از میلاد)، از کاهن بزرگ اورشلیم خواست که هفتاد نفر (یا ۷۲ یعنی شش تن از هر یک از قبایل دوازده‌گانهٔ یهودی) را برای ترجمهٔ کتاب شریعت یهود

---

۱. قرآن کریم، ترجمهٔ زین‌العابدین رهنما [و دیگران]، ج ۱، ص ۸۱.

2. Septuagint

به زبان یونانی به اسکندریه بفرستد. با این کار، ترجمه با سرعت و دقتی معجزه‌آسا صورت گرفت...».[۱]

اصل اقدام به ترجمهٔ هفتادی در آن ایام صحت تاریخی دارد ولی در جزئیات آن، از جمله نام کاهن بزرگ اورشلیم و بطلمیوس و جزئیات دیگر، اختلاف‌نظر وجود دارد. ترجمهٔ تورات یا اسفار خمسه در قرن سوم و ترجمهٔ بقیهٔ اسفار و کتب عهد عتیق، در قرن دوم قبل از میلاد صورت گرفته است. طبق گزارشی افسانه‌وار، هر یک از مترجمان هفتادودو گانه، در یک حجره تک و تنها به ترجمه نشسته، پس از اتمام کار دیده‌اند معجزه‌ای رخ داده است و همهٔ ترجمه‌ها مانند هم و یکسان است. اما حقیقت این است که این ترجمه‌ها یکدست نیست و اصولاً دعوت از هفتاد (و دو) تن دانشمند کتاب مقدّس‌پژوه برای کار دسته‌جمعی بوده است و نیز رایزنی و مشورت مداوم، و بعد از اتمام کار، می‌توان به‌درستی تصورکرد که ترجمه را نیز دسته‌جمعی ویرایش کرده‌اند.[۲]

جهان اهل کتاب، یعنی جهان یهودی و مسیحی عهد باستان و قرون وسطا، علاوه بر این اهتمام بزرگ تاریخی، بارها نیز در طی اعصار و قرون، درست تا قرن بیستم، اقدام به ترجمهٔ دسته‌جمعی کتاب مقدّس ــ چه عهد قدیم، و چه عهد جدید ــ کرده است. یکی از نقاط عطف مهم در ترجمهٔ کتاب مقدّس به انگلیسی، ترجمهٔ معیارین، معروف به روایت یا متن کینگ جیمز است که در سال ۱۶۱۱ میلادی به وسیلهٔ گروهی از اهل کلیسا و صاحب‌نظران، به سرپرستی ل. آندروز به زبان انگلیسی بسیار شیوایی (که از آن پس در جنب آثار شکسپیر از نمونه‌های برجستهٔ نثر و ادبیات انگلیسی به‌شمار می‌آید) تدوین کرده‌اند. فرمان شاه جمیز برای ۵۴ نفر از علمای طراز اول آن روزگار انگلستان (و جهان مسیحیت) صادر شده است، ولی عملاً ۴۷ نفر با تشکیل شش گروه‌کاری، از عهدهٔ این مأموریت علمی برآمده‌اند. معروف است که بسیاری از عبارات این ترجمه، برگرفته از عبارات ترجمهٔ انگلیسی تیندل از کتاب مقدّس است (که در سال ۱۵۲۵ـ۱۵۲۶م چاپ شده است).[۳]

بیش از دو قرن بعد، لزوم تجدید نظر در ترجمهٔ متن مجاز یا معیارین «کینگ جمیز» احساس شد و پژوهندگان صاحب‌نظر در کتاب مقدّس و فن ترجمه در انگلستان و امریکا، همکاری مشترکی را آغازکردند. این متن ویراسته، در سال ۱۸۸۱ میلادی، پس از یازده سال تلاش مداوم

---

۱. *دایرةالمعارف فارسی*، «ترجمهٔ هفتادی».
۲. برای تفصیل، ← *دایرةالمعارف بریتانیکا*، ج ۱۰، ص ۶۴۳، ذیل «Septuagint».
۳. *دایرةالمعارف فارسی*، «کتاب مقدس».

جمعی (نامعلوم) از نمایندگان فرقه‌های متعدد مسیحی، غیر از کاتولیک‌ها، انجام شد و ابتدا در انگلستان و سپس به فاصلهٔ سه روز در امریکا منتشر شد. ترجمهٔ ویراستهٔ عهد جدیدی که بر مبنای متن اصلی یونانی انجام گرفته بود، سی هزار اصلاح نسبت به متن معیارین و مجاز کینگ جیمز پیداکرده بود.

در سال ۱۹۵۲ باز پس از سال‌ها تلاش دسته‌جمعی امریکاییان و شرکت ۳۲ دانشمند از بیست دانشگاه و حوزهٔ علمیه، «ترجمهٔ معیارین تجدیدنظر شده»، یعنی روایت امریکایی ترجمهٔ انگلیسی کتاب مقدّس، منتشر شد.[۱]

اگر پیشنهاد ترجمهٔ دسته‌جمعی قرآن که در این‌جا مطرح می‌گردد، از سوی سازمان‌های ذی‌صلاح پذیرفته شود، ترجمهٔ کامل این مقالهٔ محققانه یکصد صفحه‌ای، لازم می‌نماید.

در این طرح اجمالی، با توجه به‌دست‌کم بیست نوع دانش و فن که باید مترجم قرآن داشته باشد، پیشهاد بنده این است که ۲۲ گروه سه تا پنج نفری، با تخصص‌های زیر تشکیل شود، و این پیشنهاد، صورت کامل‌تر و نهایی‌تر پیشنهادی است که در بخش اول این مقاله آمد.

۱. گروه سرپرست، یا مدیران طرح، متشکل از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان و قرآن‌شناسان ایران؛

۲. گروه مشاوران، صاحب‌نظر در علوم و معارف اسلامی و قرآن‌شناس و ترجیحاً مترجم قرآن برای مشاورهٔ همه جانبه، چه با گروه سرپرست و مدیران اجرایی و چه با یکایک گروه‌های تخصصی؛

۳. گروه علوم و فنون قرآنی، متشکل از تعدادی متخصص که هریک در یکی از علوم قرآنی متخصص و صاحب‌نظر باشد. فی‌المثل کسی متخصص در تاریخ قرآن، دیگری در جغرافیای قرآن، دیگری در قصص قرآن، دیگری در فقه قرآن، به همین ترتیب، متخصصانی در اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، تجوید، علم قرائت و اختلاف قراآت و غیره؛

۴. گروه تاریخ صدر اول اسلام، و تاریخ عرب قبل از اسلام و عصر جاهلی و عصر و احوال نزول وحی، و سیرهٔ نبوی؛

۵. گروه صرف و نحو و اشتقاق؛

۶. گروه لغت و متخصص در مفردات قرآن و غریب‌القرآن؛

۷. گروه متخصص در کتاب‌شناسی قرآن به‌طور خاص، و نیز در مرجع‌شناسی و کتابداری؛

۸. گروه متخصص در حدیث، از جمله در درایةالحدیث، زیرا چه بسیار موارد هست که «سنّت»،

---

۱. برای تفصیل، ← *دایرةالمعارف بریتانیکا*، ذیل «Biblical Literature».

شارح و روشنگر «کتاب» واقع می‌شود؛

۹. گروه متخصص در زبان و ادبیات عرب و علوم بلاغی، و نیز شعر و ادب عصر جاهلیت؛

۱۰. گروه متخصص در زبان و ادبیات فارسی به‌طور عام و متخصص در تاریخ و گونه‌شناسی ترجمه‌های فارسی قرآن به‌طور خاص؛

۱۱. گروه متخصص در ترجمه به‌طور کلی، و ترجمه از زبان عربی به‌طور خاص، با یک یا دو عضو زبان‌شناس؛

۱۲. گروه متخصص در فقه مذاهب مختلف اسلامی؛

۱۳. گروه متخصص در اصول فقه مذاهب مختلف اسلامی؛

۱۴. گروه متخصص در علم کلام و عقاید و فرقه‌های اسلامی؛

۱۵. گروه متخصص در تفسیر قرآن به‌طور عام، و در تفسیر قرآن به قرآن به‌طور خاص؛

۱۶. گروه متخصص در کتاب مقدّس، برای پیگیری مضامین و معانی مشترک در قرآن کریم و عهدین؛ چنانکه فی‌المثل، بسیاری از نکته‌ها و جزئیات قصص قرآنی با مراجعه به همان قصه یا مشابه آن در کتاب مقدّس روشن می‌شود. برای نمونه، مسئلهٔ نام برده شدن از رسول‌اللّه (ص) در کتاب مقدّس یا همان مثال و تمثیل «جمل» و سوراخ سوزن که راقم این سطور ــ در بحث از ترجمهٔ قرآن مرحوم پاینده ــ در مؤخرهٔ خود بر ترجمه‌اش از قرآن کریم آورده است، و برای همیشه معنای کلمهٔ «جمل» را در آن تمثیل قرآنی که در اناجیل اربعه دست کم سه مشابه دارد، روشن می‌کند (جمل به معنای شتر است، نه طناب کشتی)؛

۱۷. گروه ویراستاران و مقابله‌گران ترجمه با نص مقدّس قرآن کریم که احتمال افتادگی حتی یک «واو» در ترجمه نیز منتفی شود. مگر آنکه گروه ۱، ۹، ۱۰ و ۱۱ فی‌المثل حذف واو استینافیه، یا بعضی واوها را که ابن‌هشام، در *مغنی اللبیب* «زائده» تشخیص داده است ــ و بنده در ترجمه‌ام مطرح و عمل کرده‌ام ــ صلاح بدانند؛

۱۸. گروه ویراستاران و مقابله‌گران ترجمهٔ نهایی با چند ترجمهٔ اعلای فارسی؛

۱۹. گروه متخصصان در زبان‌های دیگر (از جمله انگلیسی، فرانسه، آلمانی و روسی) برای مقابلهٔ ترجمهٔ نهایی با پنج ـ شش فقره از بهترین ترجمه‌های دیگر قرآن کریم به زبان‌های مهم دیگر؛

۲۰. گروه پنجاه نفری از خوانندگان پیشتاز، که در سطوح مختلف سواد و اطلاعات قرآنی و قرآن‌پژوهی هستند برای اظهارنظر و ارزیابی آزادانه، پیش از انتشار ترجمه؛

۲۱. گروه تهیه و تدوین «جامع‌التراجم»، یعنی یک متن مفصل از سی تا پنجاه ترجمهٔ ممتاز و

شیوای قدیم و جدید فارسی که به نظر اهل فن، بهترین و درست‌ترین و دقیق‌ترین ترجمه‌ها در طول تاریخ هزاروصدسالهٔ ترجمهٔ قرآن کریم به فارسی باشد؛ برای یکدست‌کردن این ترجمه‌ها، آیه‌به‌آیه. بدین صورت که در بالای هر صفحهٔ بزرگ یک آیه نوشته شود، سپس ترجمهٔ آیه‌به‌آیه و جمله‌به‌جمله به دنبال هم، برطبق تاریخ (با نظم سنوی) درج گردد. این کار فقط برای تسهیل مراجعه و صرفه‌جویی در وقت است. در حال حاضر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چنین کاری (جامع‌التراجم) را در دست دارد که اگر درست و دقیق باشد، همان کافی است و می‌تواند در این‌جا مورد استفاده قرار گیرد و دوباره‌کاری نشود؛

۲۲. گروه آماده‌ساز ترجمهٔ نهایی برای تولید (حروفچینی و چاپ) متشکل از کاردانان فنی و نسخه‌پردازان و متخصصان رسم‌الخط و بعضی امور ویرایش و تولید کتاب. در این‌جا لازم است شمه‌ای نیز به همین شیوهٔ اجمالی و موجز دربارهٔ نحوهٔ گردش کار و سایر مسائل مربوط به ترجمهٔ گروهی قرآن به عرض برسانم.

گروه مدیران (گروه اول) از این طرح اجمالی یک طرح تفصیلی می‌سازند و به یکی از نهادهای ذی‌ربط وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، یا سازمان اوقاف ــ که خوشبختانه سازمان مهمی نیز به نام «مرکز ترجمه‌های قرآن مجید» دارد ــ عرضه می‌دارند. پس از تصویب و موافقت اصولی، گروه اول، گروه دوم، یعنی مشاوران را انتخاب می‌کنند. سپس عرض و طول کار سنجیده می‌شود و نهاد یا سازمانی به نام «طرح ترجمهٔ گروهی قرآن مجید» تأسیس می‌گردد. سپس دو گروه اول و دوم (مدیران و مشاوران)، متن اساس را انتخاب می‌کنند که مناسب‌تر از همه، ترجمهٔ نوبت اول مندرج در تفسیر *کشف‌الاسرار* میبدی است و آن را در نسخه‌های کافی برای همهٔ گروه‌ها تکثیر می‌کنند (آن را به شیوه‌ای خاص با فاصلهٔ بین سطور به اندازهٔ سه سانتی‌متر بازنویسی یا حروفچینی می‌کنند). سپس گروه ۲۱، را یعنی مسئولان تهیه و تدوین «جامع‌التراجم»، که مجموعه‌ای برگزیده از ترجمه‌های قدیم و جدید فارسی است، فعال می‌کنند.

پس از برنامهٔ تفصیلی، طرح گردش کار را می‌ریزند. روشن است که بعضی از گروه‌ها در عرض هم، یعنی همزمان و با هم کار می‌کنند، و بعضی از گروه‌ها باید در طول هم کار کنند؛ یعنی ترتیب و توالی را رعایت کنند. ولی باید مدیر اصلی طرح یا ویراستار ارشد، برنامه‌های کاری هر گروه را به نحوی طرح‌ریزی کند که حتی‌المقدور کارها در عرض هم و همزمان انجام بگیرد تا کمال صرفه‌جویی در وقت حاصل شود. به‌نظر می‌رسد اگر مشکلات مالی و اداری درکار نباشد، این طرح، در طی پنج سال به پایان برسد.

طبق برنامه‌ریزی و ارشاد و هدایت گام‌به‌گام و ساعت‌به‌ساعت مدیر اصلی طرح، یکایک گروه‌ها حاصل نظر و تحقیقاتشان را به صورت اصلاح کلمه‌به‌کلمه، سطربه‌سطر، آیه‌به‌آیه، صفحه‌به‌صفحه و سوره‌به‌سورهٔ ترجمهٔ منتخب (ترجمهٔ میبدی یا متن اساس دیگری که برگزیده شود) درمی‌آورند. برای مثال، ترجمهٔ سورهٔ فاتحه برای بازنگری ابتدا نزد گروه صرف و نحو می‌رود. سپس (یا همزمان) نزد گروه زبان و ادبیات عرب و علوم بلاغی می‌رود تا هر کدام، از دیدگاه خود، ترجمهٔ آن سوره و یکایک کلمات آن را وارسی کنند و هر اشکالی را در زیر هر کلمه یا جمله ذکر کنند. گروه متخصص در علم قرائت و اختلاف قرائت هم نقد و نظرش را فی‌المثل در باب قرائت‌های مشهور عبارت **مالک یوم الدین** [ملک یوم/ ملیک یوم الدین/ مَلَک یوم الدین، مالِکْ یوم الدین و غیره] یاد می‌کند؛ البته بهتر است همان قرائت رسمی «حفص» از «عاصم» که مقبول است مبنا قرار گیرد. دگرسانی‌ها و دگرخوانی‌های دیگر، فی‌المثل روایت «ورش» یا «قانون» از «نافع» ــ از قاریان هفت‌گانه ــ (که در مغرب اسلامی اعتبار و رواج دارد) جنبهٔ مشورتی داشته باشد، و ترجمهٔ این سوره با ترجمه‌های «جامع‌التراجم» سنجیده می‌شود و مقابله کنندگان اگر به کلمه و تعبیر یا عبارت بهتری برخورند، با ذکر مأخذ، آن را در جای مناسب هر کلمه یا تعبیر ثبت می‌کنند. گروه تاریخ صدر اول اسلام یا گروه کلام هم فی‌المثل بررسی می‌کنند که «مغضوب علیهم» چه کسانی هستند، که به فهم و درنتیجه ترجمهٔ بهتر آیه مدد می‌رساند.

در نهایت، هر سوره که کامل شود یا هر پنجاه صفحه‌ای که از ترجمه حاضر شود و به مسیر نهایی در گردونهٔ کارها برسد، نزد گروه شمارهٔ بیست می‌رود که خوانندگان پیشتاز و پیش‌خوان هستند. از آن‌جا هم که گذشت به گروه تولید می‌رود (گروه شمارهٔ ۲۲).

می‌توان گروه ۲۳ را هم پیش‌بینی کرد که گروه فنی چاپ است، و می‌توان این گروه را تشکیل نداد؛ زیرا متن آماده‌سازی شدهٔ ترجمهٔ نهایی را می‌توان برای حروفچینی و چاپ و صحافی به یک مؤسسهٔ جداگانه واگذار کرد، یعنی سفارش داد.

خوب است برای متن مقدّس قرآنی که برای چاپ با این ترجمهٔ نهایی انتخاب می‌گردد، به این دلیل که مصحف‌های قدیمی، رسم‌الخط و علامات سجاوندی را غالباً درست رعایت نمی‌کنند، یک خطاط هنرمند، مصحف جدیدی برای این منظور بنویسد تا نمونه‌ای از هنر ارجمند ایرانی باشد و کار تحریر و کتابت را از همان اوان و آغاز طرح شروع کند که زمان از دست نرود. گفتنی است که رعایت رسم‌الخط عثمانی کمال ضرورت را دارد. این ترجمه و متن خوش‌نوشتهٔ قرآن کریم، در یک کلام «مصحف رسمی جمهوری اسلامی ایران» خواهد شد و

طبعاً با کیفیت عالی، هم به صورت هدیهٔ ارزان، و هم به صورت نفیس و در قطع‌های مختلف چاپ خواهد شد و همهٔ محققان برای استناد و استشهاد به ترجمهٔ آیات به آن رجوع و از آن نقل خواهندکرد و در آثار خود، به آن ارجاع خواهند داد. به قول اقبال لاهوری:

مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست　　　از همین خاک جهان دگری ساختن است

دخالت عنصر تفسیر در ترجمهٔ کتب مقدس

مقدمه

امیدوارم منظور نگارندهٔ این مقاله، از معنای عنوانی که برای آن برگزیده است، کاملاً روشن باشد. با وجود این در چند سطر برای آنکه جای هیچ‌گونه ابهامی نباشد، عنوان را که در واقع شرح وظیفهٔ این نوشته است، توضیح می‌دهد.

۱. منظور از دخالت، هم معنای لازم (دخالت یافتن، خواه ناخواه راه یافتن) و هم معنای متعدی (یعنی دخالت دادن) است. دخالت یافتن ممکن است ناآگاهانه و طبق شمّ زبانی مترجم صورت گیرد، اما دخالت دادن عملی است عالماً و عامداً از سوی مترجم در سراسر عمل دشوار و چندوجهی ترجمه (دارای چندین شکل و صورت از انواع مشکلات) انجام می‌گیرد. و در طی مقاله خواهیم دید که این عمل (دخالت یافتن و دخالت دادن عنصر تفسیر در ترجمهٔ متون مقدس) هم ناگزیر و ضروری است و هم مفید. چون شعار مترجم وظیفه‌شناس که می‌خواهد بار امانت ترجمه را به سر منزل مقصد و مقصود برساند این است که «در دل دوست به هر حیله رهی بایدکرد.» یا «همهٔ دعاها برای آمین است.»

۲. به‌جای «تفسیر» که با عمل شرح و بیان اشتباه می‌شود، بلکه حتی بعضی آن را کتاب‌های تفسیر می‌انگارند، از تعبیر «عنصر تفسیر» استفاده کرده‌ایم که صریح است. ترجمه هم مفهوماً و مصداقاً صناعت یا فنی است، زبانی و ادبی و شناخته‌شده که اگر لازم باشد به تعریفی از آن یا اشاره‌ای به شرایط و لوازم آن خواهیم پرداخت.

۳. مراد از کتب مقدس هم ابهامی در بر ندارد. این کلمه در زبان عربی الکتب المقدسة یا الکتب السماویة (کتاب‌های آسمانی) و در انگلیسی Scripture (با حرف آغازین بزرگ به نوشته

/ نوشتار یا به قول قدما مسطورات و مسفورات وحیانی یا الهامی ادیان الهی یا غیرآن ـ بدون صفت الهی، ولی نسبتاً قدسی و مقدس) اطلاق می‌گردد.

حاصل آنکه گاه ترجمهٔ کتاب‌های مقدس/ قدسی/ آسمانی/ وحیانی خشک و بدون انعطاف و تحت‌اللفظی یا به تعبیر انگلیسی literal و به شیوهٔ کلمه ـ به ـ کلمه[1] انجام می‌گیرد و حتی تعبیرات مجازی[2] از جمله کنایات و مثل‌ها یا ضرب‌المثل‌ها یا تعبیرات اصطلاحی[3] به صورت تحت‌اللفظی و زیرسطری (بین‌السطور) به ترجمه درمی‌آید. این‌گونه ترجمه در مورد برگردان قرآن کریم به فارسی بیش از یک‌هزار سال سابقه و دوام، و بیش از یک‌هزار فقره نمونهٔ غالباً به صورت خطی دارد، که یک کتاب‌شناسی غیرکامل از آن‌ها به همت استاد محمد آصف فکرت در حدود یک دهه پیش از سوی مؤسسهٔ انتشارات آستان قدس رضوی منتشر شده و ۳۲۶ ترجمهٔ زیرسطری و تحت‌اللفظی را معرفی می‌کند.[4] فهرست تقریباً کامل این‌گونه ترجمه‌های فارسی که نزدیک به یک‌هزار عنوان را در بر می‌گیرد از سوی مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی (قم) به کوشش آقای صدرا خویی انتشار یافته است.

ترجمهٔ نخست از کل کتاب مقدس (عهدین) به فارسی هم از ترجمه‌های نسبتاً کهن آن [ترجمهٔ فاضل خان همدانی و...، لندن، ۱۸۵۶ م/ ۱۲۷۲ ق] با آنکه زیرنویس‌نیست و متن یونانی یا عبری یا سریانی یا حتی انگلیسی و فرانسه را همراه ندارد، از نوع ترجمهٔ تحت‌اللفظی است، نه ترجمهٔ جمله به جمله[5] و عبارت به عبارت[6] عادی و هم از ترجمهٔ جدید که عناصر تفسیری در آن دخالت داده شده، استفاده می‌شود.

باری، هدف مترجمان قدیم و جدید کتب مقدس همسان و بلکه شاید یکسان است، و آن رساندن پیام و محتوای «وحی» و معانی جملات آن‌ها از زبان اصلی مبنا یا مبدأ(SL)[7] به زبان مقصد (TL)[8] است. اما روش آنان متفاوت است.

در این بحث، بررسی خود را بر محور سه کتاب از کتب مقدس ۱. قرآن مجید و بعضی ترجمه‌های فارسی آن[9] ۲. ترجمه‌های کتاب مقدس = عهدین = عهد عتیق (قدیم) (شامل

---

1. word-for-word　　2. metaphorical/figurative　　3. idiomatic expressions

۴. *فهرست قرآن‌های مترجم*، تدوین محمد آصف فکرت، ج ۱، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.

5. sentence-for/by sentence　　6. phrase - for - phrase　　7. SL = Source Language

8. TL = Traget Language

۹. جمعاً چهار ترجمه: الف) ترجمهٔ میبدی با این مشخصات: قرآن کریم، با ترجمهٔ نوبت اول از تفسیر *کشف‌الاسرار* میبدی، از روی متن مصحح استاد علی‌اصغر حکمت، [به کوشش و با] پیشگفتار دکتر سیدحسن

←

تورات و چندین «سِفر» یا کتاب دیگر) و عهد جدید = اناجیل اربعه، و چند رسالهٔ دیگر[1] و ۳) گزارش *اوستا*[2] متمرکز می‌سازیم.

□

کتب مقدس قطع نظر از جنبهٔ اعجازین و وحیانی آن‌ها، حتی از نظر ادب‌شناسانی که به این جنبهٔ الهی آن‌ها ایمان ندارند، آثار ادبی ـ هنری بزرگی به شمار می‌آیند. و لذا به همان‌گونه که آثار ادبی ـ هنری بزرگ در سراسر حوزه‌های ادبیات جهان، با هر میزان مهارت زبانی ـ ادبی که مترجمان داشته باشند، به نحو شامل و کامل ترجمه‌پذیر نیستند، یعنی ترجمهٔ آن‌ها ممکن است اما نه در

→

سادات ناصری، تهران، ابن‌سینا، تاریخ مقدمه: ۱۳۵۱ و.

ب) ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی، با این مشخصات: قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، نشر جامی ـ نیلوفر، ویراست دوم (چاپ چهارم، قطع رحلی)، ۱۳۸۱. میبدی در عمل نشان داده است که در همان نوبت اول تفسیرش که ترجمهٔ محض آیات قرآن است تفسیری عمل می‌کند. خرّمشاهی هم به ضرورت و فایده و اهمیت این شیوهٔ ترجمه معتقد است و در ترجمه‌اش حتی یک واو اضافه را درون قلاب آورده است. و هر سه نوع دخالت تفسیری یعنی افزایش وکاهش و تصرف و تغییر ساختار را به فراوانی در ترجمهٔ خود به کار برده است. ضمناً یک نوع از تفسیری بودنِ ترجمه هم این است که ترجمه همراه با حواشی تفسیری باشد که ترجمهٔ خرّمشاهی در هر صفحه از قطع رحلی، نیمهٔ پایین صفحه را به توضیحات تفسیری و حل مشکلات معنایی و لفظی متن یا معرفی اعلام یا توضیح واژگان یا مسائل کلامی، فقهی، بلاغی، دستور زبانی و غیره اختصاص داده است. دو ترجمهٔ فارسی بعدی با نیاوردن مواد تفسیری درون قلاب یا پرانتز و آوردن بعضی توضیحات تفسیری، این‌گونه نمایانده‌اند که به ترجمهٔ تفسیری یا از آن خفیف‌ترکه مراد اصلی است، یعنی دخالت دادن عنصر تفسیر در ترجمه، هنگام ضرورت، اعتقاد ندارند، اما در عمل چنان‌که نقل ده‌ها نمونه از ترجمهٔ آن‌ها نشان می‌دهد افزوده‌ها و تصرفات و تغییرات ساختاری تفسیری در متن ترجمه به اندازهٔ مترجمان قائل به این افزوده‌ها آورده‌اند.

پ) ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، تهران، سروش، ۱۳۷۱.

ت) ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران، اسوه، ۱۳۷۷.

۱. الف) ترجمهٔ اول فارسی: کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید. ترجمهٔ فاضل‌خان همدانی [و] ویلیام‌گلن [و] هنری مرتن، چاپ اول، لندن، انتشارات ولیم و اطلس، ۱۸۵۶ م / ۱۲۷۲ ق.

ب) ترجمهٔ دوم فارسی: کتاب مقدس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید، که از زبان‌های اصلی عبرانی، و کلدانی و یونانی ترجمه شده است و به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل به چاپ رسید، ۱۹۰۴ م.

پ) کتاب مقدس، ترجمهٔ تفسیری [به فارسی]. شامل عهد عتیق و عهد جدید، بدون ذکر محل نشر، انجمن بین‌المللی کتاب مقدس، ۱۹۹۵ م.

ت) گاه نیز از ترجمهٔ عربی کتاب مقدس استفاده شده است: *الکتاب المقدس، ای کتب العهد القدیم و العهد الجدید*، و قد تُرجِمَ من اللغات الاصلیة. القاهرة، دارالکتاب المقدس، ۱۹۸۲ م.

۲. *اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، ۲ ج، چاپ سوم، تهران، مروارید، ۱۳۷۵.

حد کمال زبانی ـ ادبی متن اصلی، ترجمه کامل و بی‌کم و کاست آرمانی و همطراز متن اصلی به‌دست دادن از کتاب‌های مقدس، عملاً مقدور نیست، و همهٔ موفقیت‌ها نسبی است.

□

بعضی از منتقدان برآنند که قُدسیت و لحن و بیان آسمانی و فرا ـ زبانی و فرا ـ انسانی کتاب‌های مقدس، چه بسا براثر کمبود و کاستی مهارت مترجم یا مترجمان (در ترجمه‌های دسته‌جمعی) از دست رفته و می‌رود. اما پاسخ درستش این است که صِرف صناعت و عمل ترجمه، مخصوصاً به شیوهٔ همه فهم اعصار جدیدتر و امروزین، این قُدسیت‌زدایی را انجام می‌دهد.

ترجمه‌های کهن فارسی قرآن‌کریم تماماً از نظر روش‌شناسی ترجمه، نابسامان هستند، زیرا نظریهٔ ترجمه ندارند. و همه واژه به واژه‌اند، و در واقع در حکم فرهنگ یا واژه‌نامهٔ قرآنی‌اند. چنانکه استاد علی‌قلی قرائی مترجم توانای قرآن‌کریم به زبان انگلیسی امروزین و شیوا، چنین نظر درستی را در مقدمهٔ ترجمه‌اش (منتشره به سال ۱۳۸۲ از سوی «مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی») عرضه داشته است.[1] و مؤید این حکم این است که یک عده محقق از بخش فارسی ۱۴۲ قرآن خطی دارای ترجمهٔ فارسی، واژه‌نامهٔ عظیم گران‌سنگ و بسیار ارزشمندی به نام *فرهنگنامهٔ قرآنی* زیر نظر قرآن‌پژوه کوشای معاصر دکتر محمدجعفر یاحقی، به‌دست داده‌اند.[2]

ترجمه‌های کهن طبق شهرتی بی‌اصل به دقت و ملاحت و روحانیت و داشتن لحن و بیان قدسی و سایر صفات ممتاز دیگر معروف شده‌اند. اما جز بر نهادن و باز یافتن معادل‌های شیوا ــ آن هم نه در همهٔ موارد ــ هنر و حتی فایدهٔ دیگری ندارند. مگر از نظر زبان‌شناسی تاریخی و گونه‌شناسی زبان و فقه‌اللغه. نه سرر است و زودیابند، و نه دقیق، چون رهیافت علمی از **دقت** نداشته‌اند. و با آنکه از **عنصر تفسیر** هم استفادهٔ آگاهانه و ناآگاهانهٔ بسیاری، بیش از حد نیاز یا مُجاز به عمل آورده‌اند، ولی این استفاده در جهت شیواسازی و زیباسازی ترجمه نیست. لذا برای آنکه حرف بی‌سند نزده و مدعای بی‌دلیل نکرده باشیم از یکی از بهترین ترجمه‌های کهن هم نمونه نقل می‌کنیم.[3] جاذبهٔ آنها در عتیقگی آنهاست. درکهن بودن آنهاست و «قداست»

---

1. The Qur'an. With an English parapharse. Traslated by Sayyid Ali Quli Qarai. Qum, The Centre for Translation of the Holy Qur'an, 2003. pxvii.

۲. *فرهنگنامهٔ قرآنی*: فرهنگ برابرهای فارسی قرآن براساس ۱۴۲ نسخهٔ خطی کهن محفوظ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، تهیه و تنظیم گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی، با نظارت دکتر محمد جعفر یاحقی، ۵ ج، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ـ۱۳۷۲.

۳. مراد همان ترجمهٔ نوبت اول تفسیر میبدی است که در پی‌نوشت شمارهٔ ۹، الف (ص ۳۱۰ همین کتاب) معرفی شده و در سراسر متن مقاله از آن نمونه داده شده است.

ادعایی هم همان رنگ و بوی قدمت آن‌هاست[1] و همهٔ متن‌های قدیمی مثل *تاریخ بیهقی*، *تاریخ بلعمی*، و ترجمهٔ اقتباس‌گونهٔ قاضی ابرقوهی از *سیرهٔ ابن‌هشام* همین رایحه را دارد. این ترجمه‌ها برای اکثریت فارسی‌زبانان امروز قابل استفاده به‌عنوان ترجمهٔ قرآن و برای فهم قرآن نیستند. باید این رودربایستی‌های فرهنگی را کنار گذاشت. اگر فرصت مناسبی پیش آید دربارهٔ نابسامانی و نابهنجاری و ناکارایی ترجمه‌های کهن بیشتر سخن خواهیم گفت.

□

حاصل آنکه بحث ما این است که استفادهٔ سنجیده و بجای مترجم (یا مترجمان در ترجمه‌های جمعی) از عنصر یا عناصر تفسیری، یا به شیوایی یا به زیبایی یا به مفهومیت و یا به دقت و غالباً به این هر چهار، می‌افزاید و با ارائهٔ شواهد بسیار از هر سه کتاب مقدس این معنی روشن می‌گردد.

□

یک نکتهٔ دیگر هم در مقدمهٔ این بحث قابل طرح و بررسی است، و برای بسیاری کسان، اعم از پژوهندگان کتاب‌های مقدس یا خوانندگان آن‌ها، مطرح است این است که آیا ترجمهٔ کتاب‌های مقدس دینی، با ترجمهٔ کتاب‌های دیگر، به‌ویژه با عالی‌ترین نمونه‌ها و آثار زبانی ـ ادبی هنری فرق جوهری و ماهوی دارد یا خیر؟

الف) به یک نکته پاسخ داده شد، ولی دلیلی برای اثبات آن ارائه نشد. آن نکته این است که آثار شامخ زبانی ـ ادبی غیرمقدس و غیردینی، اما هنری و والا هم همانند کتاب‌های مقدس (که غالباً صفات اعجازین وحیانی را همراه دارند)، در ترجمه افت می‌کنند. چنانکه غزل‌های مولانا و سعدی و حافظ، در هیچ زبانی جلوه و جاذبهٔ سحرآسای زبان اصلیشان را ندارند. اگر بگویند پس چرا ترجمه‌های فیتز جرالد از رباعیات خیام، و ترجمه‌های اخیر بعضی از اهل ذوق در جهان غرب، از میان ایران‌شناسان، از مولوی، مردم‌پسند و دلپذیر افتاده است؟ پاسخش این است که این‌ها از مقولهٔ اقتباس و ترجمه‌های بسیار آزاد و غالباً حتی غیرقابل تطبیق جمله به

---

۱. بهترین کتاب تحقیقی ـ انتقادی جامع را در معرفی ۲۱ ترجمهٔ کهن استاد قرآن‌شناس فرزانه دکتر آذرتاش آذرنوش نوشته‌اند: *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، از آغاز تا عصر صفوی. ۱. ترجمه‌های قرآنی، تألیف دکتر آذرتاش آذرنوش، تهران، سروش، ۱۳۷۵. ایشان همواره با نظر مثبت به این ترجمه‌ها نگریسته‌اند و به عیب و ایرادها و کژی‌ها و کاستی‌های آن‌ها کمتر پرداخته‌اند. دلیلش در قولی است که از نایدا ترجمه‌پژوه جهانی در متن مقاله نقل کردیم که می‌گوید خبرگانی که متن اصلی کتاب مقدس را با احاطه و انس بسیار می‌شناسند، از ورای هر ترجمه‌ای [ولو خام و حتی دست و پا شکسته] پی به معنای متن می‌برند.

جمله (تا چه رسد به عبارت و کلمه به کلمه) با متن اصلی هستند.

ب) برای بیان ویژگی‌های سبک و ساختار یا چم و خم ترجمه‌های کتاب مقدس، و نیز نشان‌دادن نمونه‌های موفق از دخالت دادن تفسیر در بهسازی ترجمه‌های کتب مقدس از این پس از دو اثر بسیار ارزشمند و نوکلاسیک یوجین نایدا بزرگ‌ترین صاحب‌نظر جهانی و ترجمه‌پژوه و سبک‌شناس کتاب مقدس استفاده می‌کنیم:[۱]

□

۴. کانون توجه قدیم، و کانون توجه جدید: در ترجمه‌های کهن‌تر توجه و تمرکز مترجم یا مترجمان معطوف به شکل پیام بوده، و مترجمان از این‌که می‌توانند ویژگی‌های ساختاری، ضرباهنگ و سجع، صنایع ادبی، صفت قلب (معکوس‌سازی کلمه یا عبارت)، توازی، و ساختارها و صیغه‌های نحوی نامعمول را، بازسازی کنند، لذت مخصوصی می‌بردند. اما توجه و تمرکز جدید، در مجموع از فرم (صورت) به پیام (محتوا) تغییر یافته و مترجمان در نهایت واکنش و درک و دریافت مخاطب یا خواننده را [در زبان مقصد] هدف اعلای خود گرفته‌اند.

مؤلف در این‌جا دربارهٔ این‌که آیا «ترجمهٔ درست» آرمانی وجود دارد یا نه بحث می‌کند و می‌پرسد چنین ترجمه‌ای از نظر چه کسی؟ و خود پاسخ می‌دهد برای ترجمه‌پژوهان و کتاب مقدس شناسان، هر ترجمه‌ای حتی، پرتکلف و شکسته ـ بسته مفهوم (تر) است. زیرا آن‌ها از شناخت و انسی که با کتاب مقدس دارند، به آن ترجمه می‌نگرند و از آن معانی مستفاد می‌کنند. اما، در این‌که خوانندهٔ متوسط‌الحال از آن ترجمه‌ها درک مفاد و مرام کند جای تردید جدی هست.[۲]

□

۵. هر زبانی لطف و ظرافت و توانایی‌های خاص خود را دارد. از جمله توانایی ساختن فرهنگ و جهان‌نگری، الگوی بی‌همتای عبارت‌پردازی، شگردهایی برای عطف و پیوند شبه‌جمله‌ها به جمله‌ها، حالتی شعرگونه، ویژهٔ خود داشتن [گنجینه‌ای از] ضرب‌المثل‌ها و نظایر آن. همچنین غنای واژگانی مناسب و همخوان و همپا با کانون توجه فرهنگی‌اش، و تنوع مخاطبان.[۳] [و این

---

1. 1) *The Theory and Practice of Translation* by Eugene A. Nida and Charles R. Taber. 2nd ed. Leiden, Brill, 1982.

2) *Toward a Science of Translating* With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating. Leiden, Brill, 1964.

۲. کتاب پیشگفته، (۱): ترجمه در نظر و عمل، فصل اول، ص ۱.   ۳. پیشگفته، ص ۳.

بدان معنا نیست که توانایی‌ها و امکانات و ظرایف هر زبانی از هر خانواده‌ای با زبان دیگر همسان است].

□

۶. برای ایجاد ارتباط مؤثر باید ظرفیت‌ها و ظرافت‌های هر زبانی را احترام گذاشت. مترجم به‌جای مرثیه‌سرایی به فقدان بعضی صیغه‌ها یا ساختارهای زبانی در زبان مبدأ، باید وجود امکانات زبانی [جبرانکننده] را در زبان گیرنده یا مقصد غنیمت بشمارد، و تا حداکثر امکان از استعدادهای موجود در این زبان بهره بگیرد.[۱] [مؤلف سپس مثال می‌زند که یکی از هیئت‌های تبشیری که به ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌ها و گرایش‌های هر منطقه و ناحیه‌ای اهتمام بسیار دارند، در ترجمه به یکی از زبان‌ها در امریکای لاتین با این مشکل روبه‌رو شده‌اند که در آن زبان شکل مجهول وجود ندارد. یک فقدان فقط مختص یک زبان/ گویش نیست. لذا مترجم باید این واقعیت زبانی را بپذیرد و ترجمهٔ این‌گونه عبارت را به صورت معلوم بیاورد. گفتنی است که در مورد ترجمهٔ قرآن کریم هم مترجم با بعضی از این‌گونه واقعیت‌ها مواجه می‌شود از جمله فراوانی شکل مجهول ــ در مقایسه با زبان فارسی ــ یا فقدان بعضی زمان‌ها مانند ماضی نقلی در عربی. یا کاربرد ماضی به‌جای مستقبل ــ البته تعبیرات زبانی ویژهٔ زبان عربی و ضرب‌المثل‌ها هم جای خود دارد ــ در همین مقاله انشاءالله به نمونه هایی از این موارد خواهیم پرداخت].

□

۷. هرچه در زبانی گفته شود، در زبان دیگر هم قابل بیان است، جز این نکته که مشکل (صورت، فرم) عنصری ماهوی از محتوا (پیام) است. برای فرد متعارف [اعم از مترجم یا ترجمه‌پژوه یا خواننده] هم‌ارزی و معادل بودن بالقوه یا بالفعل زبان‌ها، شاید بحث‌برانگیزترین مسئله در ترجمه باشد. او به این نکته عنایت ندارد که مردمی که در سرزمینشان برف نمی‌بارد و آن را ندیده‌اند، چگونه می‌توانند عبارتی را در کتاب مقدس که از «سفید هم چون برف» سخن می‌گوید دریابند. اگر این مردم برف را نمی‌شناسند، چگونه ممکن است که کلمه‌ای برای آن داشته باشند. و حال که کلمه‌ای در برابر آن ندارند، چگونه باید این عبارت کتاب مقدس را ترجمه کنند؟ پاسخ به این مسئله دشوار و چندگونه و چندگانه است. نخست این‌که بسیاری از مردمان و اقوام، واژه‌ای برای برف دارند اگرچه آن را به چشم خود ندیده یا به‌دست خود لمس نکرده باشند، بلکه راجع به آن از دیگران شنیده‌اند. دوم این‌که، در مواردی، مردم با آنکه برف را نمی‌شناسند «یخ» و

---

۱. پیشگفته، ص ۴.

یخ‌زدگی را می‌شناسند و برای هر دو، از یک کلمه استفاده می‌کنند. سوم این‌که بسیاری زبان‌ها اصطلاحات مشابه و معادل دارند. نظیر «سفید مثل پر قو»، «سفید مثل قارچ» [و در ایران در زبان فارسی سفید مثل آرد، گچ، دندان، هم داریم] می‌توان از آن‌ها در ترجمهٔ تعبیر «سفید هم چون برف» استفاده‌کرد. چارهٔ آخر این است که این‌گونه اقوام می‌توانند این عبارت کتاب مقدس را غیراستعاری و غیرتشبیهی ترجمه کنند، مثلاً: «بسیار بسیار سفید». نکته در این است که «برف» به‌عنوان یک «شیء» اهمیت اساسی برای رساندن معنی و محتوا ندارد.[۱]

□

۸. برای حفظ محتوای پیام، شکل و شیوه (فرم) باید تغییر یابد. اگر همهٔ زبان‌ها صورتاً با هم فرق دارند (و این واقعیت آن‌ها را زبان‌هایی متفاوت از هم می‌گرداند)، در این صورت اگر مترجمی می‌خواهد جانب محتوا را فرو نگذارد و حفظ کند، کاملاً طبیعی است که باید صورت اثر یا بعضی ساختارهای آن را تغییر دهد. [مثال مؤلفان در این‌جا عبارت غسل توبه[۲] (انجیل مرقس، باب اول، آیهٔ ۴) را به میان می‌آورند و می‌گویند ترجمهٔ انگلیسی‌اش مفهوم نیست.] گفتنی است که این ترجمه یا معادل انگلیسی‌اش، هم در ترجمهٔ کینگ جیمز[۳] و هم در ترجمهٔ جدیدتر و دارای حواشی چاپ آکسفورد[۴] همان‌گونه است. در ترجمهٔ‌کهن‌تر فارسی [از این پس = ترجمهٔ اول] «غسل توبه» آمده در ترجمهٔ‌کهن بعدی، چاپ ۱۹۰۴ [ترجمهٔ دوم]، «تعمید توبه»، و در ترجمهٔ آزاد و **تفسیری** و شیوای جدید، چاپ ۱۹۹۵ م [= ترجمهٔ سوم] «توبه کنید و غسل تعمید بگیرید» آمده است و سرانجام با توجه به قاعدهٔ تفسیر یک کتاب با خود آن، و اشاره به کتاب اعمال رسولان، باب دوم، آیهٔ ۳۸ نتیجه می‌گیرد که مراد از آن عبارت اصلی یونان که به انگلیسی نامفهومی ترجمه شده چنین است: repent and be bapized (ترجمهٔ کینگ جیمز = ترجمهٔ انگلیسی اول) که برابر است با ترجمهٔ جدید چاپ دانشگاه آکسفورد [= ترجمهٔ انگلیسی دوم]. تا این‌جا ترجمهٔ سوم فارسی که تفسیری بودن در صفحهٔ عنوان آن قید شده این عبارت را درست ترجمه‌کرده است. خوب است به ترجمهٔ عربی هم مراجعه‌ای بکنیم: در این ترجمه

---

۱. پیشگفته، ص ۴.

2. baptism of repentence

3. *The Bible Authorized Version*. Edited by John Stirling. London, The Biritlsh of Foreign Bible Society, Oxford University Press. 26th inpression, 1966...

[این ترجمه بر وفق ترجمهٔ معروف و قرن هفدهمی کینگ جیمز است]

4. *The New Oxford Annotated Bible*. Revised Standard Version. NewYork; - OUP, 1971.

«المعمودية التوبة» (تعمید توبه) آمده، که در نهایت دقیق نیست. یک مؤید که نگارندهٔ این سطور برای صحت ترجمهٔ پیشنهادی مؤلفان برابر با ترجمهٔ تفسیری فارسی (ترجمهٔ سوم)، پیداکرده این است که در آغاز همین آیه به غسل تعمید دادن [مردان و مؤمنان] در بیابان تصریح دارد. پس غسل تعمید، خودش موضوعیت دارد، و مراد از «غسل توبه» کاربرد تشبیهی و مجازی نیست. و به دنبال آن هم در این آیه، از [طلب] آمرزش گناهان/ استغفار [توسعاً: توبه] سخن می‌رود.[1]

□

۹. زبان‌های [اصلی یعنی یونانی، عبری/ عبرانی و کلدانی و احتمالاً سریانی] کتاب مقدس، در بند همان محدودیت‌هایی بوده‌اند که هر زبان طبیعی [و غیر وحیانی، غیر الهی] دیگر هست. زبان‌های یونانی و عبری، نظیر هر زبان دیگری، صرفاً یک زبان هستند، و باید به همان شیوه‌های هر زبان باستانی دیگر، فهمیده و تجزیه و تحلیل شود.

هر دو، رسانه‌ها یا محمل‌ها و امکانات ارتباطی فوق‌العاده کارایی دارند، هرچند چه بسیار زبان‌ها هم این صنعت را دارند. همچنین همانند هر زبان دیگری، نارسایی‌های خاص خود را هم دارند. فی‌المثل در اناجیل یونانی ۷۰۰ مورد ابهام دستور زبانی و واژگانی وجود دارد [در قرآن مجید هم مشکلات ــ و نه اشکالات ــ نحوی و واژگانی کم نیست]، ولی البته [در هر دو مورد]، همچنانکه در مورد بسیاری از زبان‌های دیگر، درصد بالایی از این مشکلات و ابهامات با توجه به زمینه و سبک و سیاق زبانی [و قرینهٔ بیانی، که یک موردش را در بند پیشین ملاحظه کردیم] قابل حل است. ولی آنچه واقعاً مهم است این است که این زبان‌ها، به‌ویژه آن‌هایی که در کتاب مقدس به کار می‌روند، کلماتی را به کار می‌برند که فقط بر وفق زمینه‌های فرهنگی آن زبان‌ها، معنا دارند. [در مورد قرآن کریم هم مثال فراوان داریم، و چه بسیار کلمات ترجمه‌ناپذیر و وابسته به فرهنگ و تحولات فرهنگ زبان اصلی که کاربرد عناصر تفسیری برای روشن‌سازی آن‌ها چه در متن و چه در حاشیهٔ ترجمه‌ها ناگزیر است، و نمونه‌هایی نقل خواهد شد]. به تعبیر روشن‌تر، بازْ نویسندگان کتاب مقدس برای بیان پیام [الهامین یا وحیانی] آن، از پیش خود دست به برساختن صدها واژه و اصطلاح ناشناخته نزده‌اند؛ بلکه از کلمات رایج در همان روزگار بهره برده‌اند. [در مورد قرآن کریم هم گفتنی است که عربی زبان الهی یا دقیق‌تر بگوییم زبان خداوند نیست، خداوند که صفت متکلم (سخنور) دارد، زبان خاصی را دون زبان‌های دیگر، از پیش خود، و بدون ملاحظهٔ حال و رفاه و طبع و توان مخاطبان وحی و رسالت انتخاب نمی‌فرماید.

---

۱. *ترجمه در نظر و عمل* (پیشین)، ص ۵.

و در خود قرآن‌کریم تصریح شده است که: **ما ارسلنا من رسول الابلسان قومه لیبیّن لهم** (و هیچ پیامبری نفرستاده‌ایم مگر [با پیامی] به زبان قومش تا [احکام و حقایق را] برای آنان روشن بدارد) (ابراهیم، ۴).

این را هم باید گفت که بسیاری از کلمات عادی در قرآن‌کریم وضع مجدد تشریعی یافته‌اند، مانند «کتاب» که مراد از آن هر مکتوبی نیست بلکه کتاب مقدس است. یا «جهاد» که به معنا و همریشهٔ جهد است، در معنای جنگ مقدس معنای ثانوی یافته است. یا «جنت» که به معنای باغ و بوستان زمینی است و به معنای بهشت آسمانی شده است. یا «نار» که در وضع اولیه به معنای آتش است و در تحول معنا یافتن ثانویه به معنای دوزخ است. یا «طلاق» به معنای رهایی است، بعداً در معنای جدایی شرعی و قانونی زوجین درآمده، یا «توبه» که به معنای بازگشت بوده یا زکات و بیش از یکصد مورد دیگر. همچنین بسیاری کلمات هست که از عصر نزول وحی و درجش در قرآن، تا امروز که درست ۱۴۰۰ سال تمام از جمع و تدوین و مصحف شدن قرآن (به احتمال بسیار در سال دوم خلافت عثمان یعنی ۲۵ ق) می‌گذرد، در خود زبان عربی یا به صورت وام‌واژه یا لغات دخیل در زبان‌های اسلامی و از همه بیشتر در فارسی تحول‌معنا یافته. تا حدودی برعکس، بسیاری کلمات هست که الف) عین آن‌ها در فرهنگ مسلمانی و بلکه عرفی ما جز با همان معنا معروفیت و مقبولیت و مفهومیت ندارد. چنان‌که مثلاً «طلاق» را مترجمی از فضلای مترجمان به «رهایی» ترجمه‌کرده بود و مطلقات را به «زنان رها شده» و بنده در نقد مفصل خود بر ایشان در مورد این‌گونه عدول‌ها که مثلاً «سدرةالمنتهی» را به «سدرهٔ پایانه» ترجمه‌کرده بود و صدها مورد دیگر به حق ایراد گرفتم که اِلّا و لابد و به الزام مسئولیت اصلی و اولی ترجمهٔ قرآن که رسایی بیان و رسانایی پیام وحیانی است، باید همان کاربردهای قرآنی را به کاربرد. ب) و نوع دیگر که لازم نیست کاربرد قرآنی آن‌ها به‌کار رود. مثلاً در ترجمهٔ صوم و صلاة نباید جز از روزه و نماز استفاده‌کرد. و حتی امربه‌معروف و نهی از منکر را هم یا باید عیناً و با همخوان‌سازی با دستور زبان فارسی، به‌کاربرد، یا حداکثر به دستور دادن به شایستگی‌ها و بازداشتن از ناشایستگی‌ها ترجمه‌کرد، نه به کارهای «ناشناخته» (منکر) و «شناخته» (معروف) ترجمه‌کرد. ترجمهٔ «کتاب» به «نامه» و «اهل کتاب» به «نامه داران» هم روا نیست. زیرا امروزه کتاب با همان معنای قرآنی در زبان فارسی زنده است. حداکثر برای آنکه با کتاب عادی فرق پیدا کند می‌توان «کتاب [آسمانی]» آورد. و ترجمهٔ قرآن به نُبی[1] [کلمه‌ای فارسی با ریشهٔ پهلوی و

---

1. Nobi

هم‌خانواده با نوشتن. که ۸۰۰ـ۹۰۰ سال است که در زبان فارسی به‌کار نمی‌رود، دست‌کم گرفتن رسالت ترجمه و مسئولیت مترجم قرآن است. و ترجمهٔ زکات هم به هیچ چیز روا نیست. یا ترجمهٔ «جزیه» به «سرگزیت» یا «کیش ـ باژ/ باج» نارواست. بسیار بی‌حکمتی می‌خواهد که کلمات معنی‌دار و زنده را به کلمات مردهٔ مهجور که ذوق اهل زبان و ذائقهٔ طبیعی زبان آن‌ها را وانهاده تا مهجور شده‌اند، تبدیل کنیم.[1]

□

۱۰. بازنویسندگان کتاب‌های [بیش از شصت‌گانه] عهدین انتظار داشته‌اند که مقصود و مراد باز ـ نوشته‌هایشان برای مخاطبان مفهوم باشد. نوشتن به قصد مفهوم واقع شدن باید علی‌القاعده، امری مسلم و غیرقابل خدشه باشد؛ اما برای بعضی اشخاص کتاب مقدس، مجموعه‌ای از کشف و وحی خارق‌العاده و تکان‌دهنده است؛ لذا بسیاری برآنند که عهدین [= کتاب مقدس] کتابی برای خواندن و فهمیدن یا مفهوم واقع شدن نیست. ما خود فردی را می‌شناسیم که وقتی شروع به خواندن [بخشی از] ترجمهٔ خوب انگلیسی معروف به «ترجمهٔ انگلیسی امروز»[2] کرد، حیرت‌زده گفت: «این نباید کتاب مقدس باشد. من که هر جایش را می‌خوانم می‌فهمم.»[3]

کتاب مقدس مجموعه‌ای از مرموزات قَباله[4] (قبالا، کابالا) یا بازنوشت غیب‌گویی‌های سروش معبد دلفی نیست. باز ـ نویسندگان کتاب مقدس با موقعیت‌های تاریخی عینی مواجه بودند و برای مردمانی زنده که با مسائل جدی و مطرح و ملموس روبه‌رو بودند سخن می‌گفتند. البته همواره برای ما مقدور نیست که دقیقاً معنای مراد این کاتبان را دریابیم، ولی این جفا در حق آنان است که تصور کنیم، آن‌ها عالماً و عامداً سعی در مبهم‌گویی داشته بوده‌اند.[5]

---

۱. کتاب پیشگفته، ص ۷.

2. Today's English Version

۳. پیشگفته، همان صفحه.

۴. قَباله: «تفسیری سرّی کتاب مقدس بین ربّن‌های یهود و بعضی مسیحیان قرون وسطایی که در آغاز دهن به دهن نقل می‌شد، بعدها به صورت مکتوب درآمد...» *دایرةالمعارف فارسی*. برای تفصیل بیشتر و تحقیق عمیق‌تر ← مقالهٔ مفصل‌تر از رساله (در ۱۶۴ صفحهٔ دوستونی بلند) تحت عنوان Kabbalah در «دایرةالمعارف یهود» (*جودائیکا*، ج ۱۰، صص ۴۹۰ـ۶۵۴).

۵. مراد، ترجمهٔ استاد دکتر ابوالقاسم امامی است. در این ترجمه حتی اهل کتاب (اهل الکتاب) که گاه در قرآن کریم به صورت الذین أُتوا الکتاب هم از آنان یاد می‌شود که اصطلاحی است که حتی در دانشنامه‌های قرآنی و غیرقرآنی بیشتر به صورت Ahl - al - Kitab به کار می‌رود، نه People of the Book، به صورت «نامه‌داران» (در سراسر ترجمه) و «کسانی که نامه‌شان داده‌اند» (بقره، ۱۴۴) آمده. در این ترجمه که مشخصات آن ذکر خواهد

←

۱۱. مترجم باید بکوشد که معنای یک عبارت/ جمله/ پاراگراف را همان‌گونه که کاتب آن در نظر داشته و در می‌یافته، [در زبان مقصد] بازسازی [یا بازآفرینی] کند. این اصل چندان آشکار است که به توضیح واضحات می‌ماند. اما «نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست». فی‌المثل، بعضی اشخاص از میان مترجمان اصرار دارند که در ترجمهٔ روایت [اصل] یونانی عهد جدید (اناجیل و رسالات وابسته به آن‌ها) مترجم باید تا روایت پیشین‌تر آن که آرامی است به عقب برگردد و سخنان عیسی (ع) را بر وفق آنچه باید در زبان آرامی گفته باشد، دریابد. ولی هر مترجمی باید از خود بپرسد: برداشت لوقا که انجیلش را در روزگار خودش می‌نوشته، از زبان/ روایت یونانی‌ای که به‌کار می‌برده، چه بوده؟ اگر بخواهیم ترجمه‌ای امین از انجیل لوقا به‌دست دهیم، باید نظرگاه ما اینچنینی باشد. در غیر این صورت نه فقط در مناقشه‌هایی پایان‌ناپذیر گرفتار خواهیم شد، بلکه ناخواسته گرایش به همسان‌سازی و همخوان‌سازی‌هایی خواهیم یافت که ضمانتی ندارد. فی‌المثل در ترجمهٔ لوقا از سعادت‌طلبی‌ها (= خوشاگویی‌ها)[1]ی حضرت مسیح (ع) [انجیل لوقا، باب ششم، آیهٔ ۲۱] کسانی که در حقشان دعا و برایشان سعادت طلبیده می‌شود مسکینان[2]اند. ولی در انجیل متّی [باب پنجم، آیهٔ ۱۴] «آنان که در روح مسکینند»[3] آمده است یا «کسانی که مسکنت/ فقر روحی خویش را دریافته‌اند». لوقا تعبیری به‌کاربرده که اشارهٔ مستقیم به مسکینان (فقرا، بینوایان) دارد، ولی متّی آن را در «زمینهٔ معنوی»تری قرار می‌دهد. تلاش برای بازسازی معنای معادل آرامی ترجمه یا تفسیر مجدد عبارت انجیل لوقا و متّی بر مبنای آن

→

شد، چنان‌که عرض شد بعضی از اعلام و اصطلاحات قرآنی، که در عرف زبانی و ادب و ترجمهٔ فارسی به همان صورت قرآنی معروف است و در سایر زبان‌های جهان اسلام هم به همچنین، به صورتی تکروانه و نامتعارف و نامعهود ترجمه شده است: به‌جای حواریون ← گازران (آل‌عمران، ۵۲ و غیره)؛ به‌جای ام‌الکتاب ← مام نامه (رعد، ۳۹)؛ به‌جای امّ‌القران ← مام‌شهر (انعام، ۹۲؛ شوری، ۷)، به‌جای عرش ← اورنگ، به‌جای حور (ی) ← سپیدتنان، به‌جای صور (در نفخ صور که به همین صورت علاوه بر ادب کهن در زبان محاورهٔ امروز فارسی هم به کار می‌رود) ← شاخ، و به‌جای سدرةالمنتهیٰ ← سدرُنِ پایانه (نجم، ۱۴) و به‌جای روح‌القدس ← روان پاک (بقره، ۸۷، ۲۵۳، و جاهای دیگر) به‌جای نفخهٔ الهی / نفخت فیه من روحی ← و از **روان** خویش در او بدمم و از روان خویش در آن بدمیم (حجر، ۲۹؛ «ص»، ۷۲). به‌جای لوح محفوظ ← لوح نگاه داشته (بروج، ۲۲)، به‌جای جهاد/ مجاهدین، به ترتیب ← کوشش/ کوشندگان (همه جا)، به‌جای هجرت / مهاجرین به ترتیب ← کوچیدن کوچندگان (همه جا)، به‌جای روح‌الامین ← روح استوار، به‌جای مهاجرین و انصار، به ترتیب ← کوچندگان و یاران، به‌جای اعراف یال‌ها، به‌جای اصحاب الاعراف، ← بارونیان و چندین مورد دیگر. اما کسانی که حوصلهٔ مراجعه به نقد بلند این‌جانب و پاسخ کوتاه ایشان را در مورد این ترجمه دارند به این اثر مراجعه فرمایند: چشم‌ها را *باید* شست (قطره، ۱۳۸۰) که در کتاب حاضر هم تجدید طبع یافته است.

1. beatitudes
2. the poor
3. the poor in spirit

بازسازی، وظیفهٔ مترجم نیست. [گفتنی است که ترجمهٔ انگلیسی اول و دوم که مرجع است همانند آنچه در این‌جا معادل انگلیسی‌اش آمد، ترجمه کرده‌اند].

مثال قرآنی در این مورد این است که یکی از مترجمان قرآن کریم که توفیق تکمیل ترجمهٔ فارسی‌اش پیدا نکرد، بر آن بود که باید اعلام قرآن از جمله نامهای رجال و اماکن و نام‌های خاص و طبعاً اصطلاحات ترجمه شود. و مترجم دیگری که در ترجمه‌اش به‌جای قرآن، از کلمهٔ درست اما بسیار مهجور نُبی استفاده می‌کند، همو در پانویس یکی از صفحات ترجمه‌اش آورده است که بعضی از کسانی که ذوق زبانی نداشتند مترجم را در فشار اخلاقی قرار داده‌اند که به جای «مزگت بازداشته» (در چاپ پیشین ترجمه‌اش مزگت شُکُهمند) بیاورد مسجدالحرام (نقل به معنی). یعنی اعلام قرآنی را تغییر دهد، و آنچه را که هیچ مترجمی حق دگرگون ساختنش را ندارد، و هیچ‌کس هم در فهم آن و آوردن عین آن مشکلی ندارد دگرگون کند. مثال‌ها بسیار است. و به بعضی از آن‌ها در پی‌نوشت اشاره می‌شود.[1] یک مثال رسای دیگر از همین ترجمه شایان ذکر و

---

۱. در استثنای منقطع، «ب» که از جنس «الف» نیست از آن استثنا می‌شود. برخلاف استثنای متصل که «ب» از «الف» که همان جنس است، استثنا می‌شود. مثلاً «من هر میوه‌ای را دوست دارم جز گلابی». پس گلابی جزء میوه‌ها است و از حکم جمله استثنا شده است. اما پدیدهٔ استثنای منقطع در فارسی وجود ندارد، مگر به صورت بسیار بسیار نادر که آن هم غرابت و طنز یا طعن دارد. مثلاً «تیمور هیچ هنری جز آدمکشی نداشت». معلوم است که آدمکشی، هنر نیست و چون مخاطب به قرینهٔ ذهنی و فرهنگی آن را در می‌یابد گاهی کاربرد محدود آن رخ می‌دهد. اما بنده نمونهٔ صریحی در زبان و ادب کهن فارسی سراغ ندارم. در ترجمهٔ عبارت «در آن [= بهشت، و افزوده از نگارندهٔ این سطور است] یاوه‌ای نشنوند، جز درود» هر فارسی زبانی بی‌آنکه ادیب باشد، با غریزه و حسن زبانی‌اش چنین می‌فهمد که پس درود جزء یاوه (ها) است. می‌توان این مسئله را به صورت مقاله‌ای تحت عنوان «مسئلهٔ ترجمهٔ استثنای منقطع» مطرح و از صاحب‌نظران نظرخواهی کرد. اما عجیب‌تر از این پاسخ مترجم دانشمند جناب آقای دکتر امامی بود که پس از خندهٔ انکار و البته دوستانهٔ آن جمع فضلا (۶ـ۷ نفر)، با حرارت تمام از صحت این ترجمه ـ که بالبداهه نادرستی آن بدون قسم و قسامه معلوم است ـ دفاع کردند و مبنای دفاعشان این بود که «من درست مثل خود قرآن ترجمه کرده‌ام.» این حرف ظاهراً باید حرف مقبولی باشد. اما متأسفانه جزء اصول و مبانی ترجمه که امروزه از صناعت تا حد علم ترقی کرده است، یکی این اصل اصیل، با سابقهٔ کاربرد بیش از دو هزار ساله است که در ترجمه، چه متون مقدس چه غیرمقدس، باید تا حد ممکن و لازم از الفاظ و عبارات و تعبیرات متن اصلی (زبان مبدأ) دور شد، ولی به معانی آن در ترجمه (طبق الزامات و اقتضاآت زبان مقصد (در این‌جا فارسی) نزدیک شد که اصولاً پدیده و موجود زبانی ـ ادبی‌ای به نام استثنای منقطع، جز در حدی و به صورتی که عرض شد، ندارد. ترجمهٔ همین عبارت قرآنی در ترجمهٔ خرّمشاهی: «در آن‌جا هیچ‌گونه لغوی نشنوند، و جز سلام نشنوند.» ترجمهٔ میبدی: «نشنوند در آن هیچ سخن نابکار بیهوده مگر سخنی به سلامت / از عیب رسته...» ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «در آن‌جا سخن لغو نمی‌شنوند. گفتارشان سلام است...» هر سه ترجمهٔ اخیر، با پدیدهٔ استثنای منقطع آگاهانه برخورد، و درست ترجمه کرده‌اند. سخنانی که در انتقاد از ترجمهٔ آن عبارت به قلم استاد دکتر ابوالقاسم امامی زدیم: یک مورد

←

توجه است. ایشان عبارت قرآنی **لایسمعون فیها لغواً اِلا سلاماً**... (مریم، ۶۲) که استثنای منقطع دارد، چنین ترجمه کرده‌اند: «در آن یاوه‌ای نشنوند جز درود». در جمعی از فضلا این ترجمه خوانده شد و بنده عرض کردم نادرست است و همهٔ حاضران حرف مرا تصدیق کردند.[۱] از سوی دیگر یافته‌های علمی جدید را هم نباید در ترجمهٔ کتاب مقدس دخالت داد [این از موارد تفسیر زیانبار است زیرا هر تفسیری لزوماً سودمند نیست] چنانکه مثلاً در ترجمهٔ سفر پیدایش، و روایت آفرینش نباید جهان‌بینی علمی امروزین را به گذشته تسری دهیم. فی‌المثل نباید روزهای آفرینش را به «دوران‌های زمین‌شناسی» یا «گنبد آسمان» را که در بعضی ترجمه‌های انگلیسی به غلط به firmament (چرخ فلک) ترجمه شده، نباید به یون ـ سپهر[۲] ترجمه کرد.[۳]

[در ترجمهٔ قرآن هم دخالت داده‌ها و دانسته‌های علمی یا شبه علمی فراوان است. فی‌المثل یکی از قرآن‌پژوهان معاصر که طرفدار و پذیرندهٔ نظریهٔ تکامل داروینی بود، و معتقد بود که مراد از آدم، یک فرد خاص یعنی ابوالبشر نبوده، بلکه نوع انسان است. لذا اگر به ترجمهٔ قرآن دست می‌زد احتمالاً «آدم» را یا به «آدمیان» یا «انسان» (ها) ترجمه می‌کرد. یا بعضی **الرّیاح الواقح** را بادهای بارورکننده دانسته و ترجمه کرده‌اند. حال آنکه چه بسا مراد از آن چنین نباشد. «مفسران صدر اول از جمله ابن‌عباس «لواقح» را نه به معنای آبستن [کننده]، بلکه گرانبار [کنندهٔ ابرها] می‌گیرند. اما معاصران و مفسران علم‌گرا مانند طنطاوی، لاقحه بودن بادها را با گرده‌افشانی و بارورسازی درختان ربط می‌دهند.[۴] یا بعضی «جن» را «پنهان زیست» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه معادل فرهنگی جن در فارسی، «پری» است (طفیل هستی عشقند آدمی و پری ــ حافظ) که نظر

→

مشابه در دو آیهٔ دیگر قرآنی از این پدیده وجود دارد: **لایسمعون فیها لغوا و لا تأثیما. الّا قیلاً سلاماً سلاماً** (واقعه، ۲۵ـ۲۶). که متأسفانه باز هم دکتر امامی درست ترجمه نکرده‌اند: «در آن نه یاوه‌ای شنوند نه گناهی. جز یک سخن: درود، درود». مقایسه کنید با سه ترجمهٔ دیگر:

ترجمهٔ میبدی: «آن‌جا در آن بهشت نابکار نشنوند و نه هیچ بزه. مگر سخنی بی‌رنج، سخنی از جفا آزاد.» (این ترجمه بی‌اشکال به نظر می‌رسد).

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «در آن‌جا نه سخن لغو شنوند و نه گناه‌آلود. جز یک سخن: سلام، سلام» (به‌نظر می‌رسد این ترجمه خالی از اشکال نیست).

ترجمه خرّمشاهی: «در آن‌جا [سخنان] بیهوده و [گزاف] گناه‌آلود نشنوند. نشنوند مگر سخنی که سلام است و سلام» (داوری با خوانندگان).

۱. ترجمه در *نظر و عمل*، پیشگفته، ص ۸.

2. ionsphere

۳. ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی از قرآن کریم، ص ۲۶۳، ذیل توضیح آیهٔ ۲۲ سورهٔ حجر.

۴. ← «نکات قرآنی» (۴) نوشتهٔ بهاءالدین خرّمشاهی در نشریهٔ قرآنی *بینات*، شمارهٔ ۹ (سال سوم، شمارهٔ ۱)، تجدید چاپ شده در کتاب حاضر.

به آیهٔ **و ما خلقتُ الجنَّ و الانسَ اِلّا لیعبدونِ** (الذاریات، ۵۶) دارد و کاربرد خود جن ارجح است و باز مثال‌ها بسیار است.]

□

تا این‌جا بیشتر از دخالت عنصر تفسیر بدون ارزش‌گذاری و با مثال‌های مثبت، منفی، و بی‌طرف، بحث کردیم و مبنای اصلی بحث‌های ما کتاب ترجمه، در *نظر* و *عمل* اثر مشترک یوجین نایدا[1] و چارلز تابر[2] بود، و مثال‌ها و بحث‌های قرآنی کوتاه یا مفصل و مثال‌ها را خود به آن‌ها، در داخل کروشه یا قلاب افزوده‌ایم.

اینک ادامهٔ بحث در ضرورت و فایدهٔ دخالت یافتن یا دادن عنصر تفسیری در ترجمهٔ کتاب مقدس، بر مبنای کتابی که نایدا مستقلاً نوشته به نام *در راه تأسیس علم ترجمه* که مشخصاتش در پی‌نوشت ۲، ص ۳۱۴ آمده است. او بزرگ‌ترین متخصص جهان در تحلیل و نقادی و ترجمه‌پژوهی کتاب مقدس است. و این کتاب مهم‌ترین مرجع در این زمینه است که کوشش‌های مترجمان را در مورد عهد عتیق در طی ۲۳ قرن، از عهد ترجمهٔ سبعینی یا هفتادی یا اسکندرانی، چه ترجمه‌ها و تلاش‌های فردی چه جمعی را تا امروز، و در مورد عهد جدید ترجمه‌ها را با سابقه‌ای چند قرن کمتر از آن به شیواترین شیوه و شکل و زبان، بیان کرده است. از کتاب او به‌عنوان آغازگر بحث‌ها استفاده می‌کنیم و نیز به‌عنوان منبع مثال‌ها و شواهد از عبارات ترجمه شدهٔ کتاب مقدس. در مورد ترجمه‌های قرآن کریم برای آنکه بتوان بحث را اداره کرد فقط یک اثر از آثار قدما یعنی ترجمهٔ نوبت اول از تفسیر *کشف‌الاسرار* میبدی، که علی‌رغم تلاش مترجم (میبدی) برای به‌دست دادن ترجمهٔ دقیق که در عصر قدیم فکر می‌کردند فقط با تبعیت سایه به سایه از دستور زبان و ساختار و رعایت شیوهٔ واژه به واژه حاصل می‌گردد، و در آن عناصر تفسیری بسیار راه یافته، و یک ترجمه از معاصران، یعنی ترجمهٔ راقم این سطور که ترجمه‌ای به نثر متعارف و معیار امروز، و با اسلوب ترجمهٔ جمله به جمله یا عبارت به عبارت انجام گرفته و مترجم کوشیده است که افزود و کاست‌ها و تغییر و تصرفاتش نسبت به متن مقدس مبدأ (قرآن کریم) بسیار حساب شده باشد و حتی واوی بی‌جهت یا در خارج از علامت قلاب نیاید. یا اگر در متن هست بی‌جهت در ترجمه حذف نشود و نظر به اُنسی که با مسائل و مطالعات قرآن‌پژوهی دارد (با کارنامه‌ای نسبتاً مفصل از کتاب‌ها و مقالات قرآن‌شناختی، معرفی توصیفی و انتقادی بیش از ۴۰ ترجمهٔ فارسی امروزین و چند ترجمهٔ انگلیسی قرآن، و ویرایش ۷ـ۸ ترجمهٔ

---

1. Eugene Nida

2. Charls Taber

فارسی، و کار مستمر حرفه‌ای بیش از ۳۰ ساله در زمینهٔ مباحث قرآنی به‌ویژه ترجمهٔ قرآن کریم (کتابی به نام ترجمه‌پژوهی *قرآنی* هم در دست تحریر دارد) و همکاری با نهادهای قرآن‌پژوهی کشور و در رأس همه مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی، ترجمهٔ خود را مبنا گرفته است. وگرنه ترجمه‌های تفسیری که با استفاده از علامت قلاب (کروشه) یا پرانتز، در داخل آن یا بیرون از آن بسیاری عناصر تفسیری غیر لازم آورده‌اند، نظیر ترجمه‌های شادروانان فیض‌الاسلام و الهی قمشه‌ای، یا از عصر جدید ترجمهٔ آقای دکتر خرم‌دل، و خانم دکتر طاهرهٔ صفارزاده نیز که علاوه بر آوردن عناصر تفسیری در پرانتز یا قلاب، در بیرون آن هم چه بسیار عناصر تفسیری دارند، بسیار است. ترجمه‌هایی مانند ترجمه‌های استادان عبدالمحمد آیتی و دکتر ابوالقاسم امامی که کوشیده‌اند در متن ترجمه از عناصر تفسیری در داخل قلاب و پرانتز یا خارج از آن استفاده نکنند و مشکلات و محذوفات و مبهمات مهم را در پای صفحه توضیح دهند، با وجود این خواسته ـ ناخواسته و خودآگاه ـ ناخودآگاه عناصر تفسیری در نثر ترجمه‌شان راه یافته است. باری هرگاه ضرورت اقتضا کرد به ترجمه‌های دیگر نیز اشاره یا استناد خواهد شد. آری عمدتاً از این جهت فقط پنج ترجمه را اساس قرار دادیم تا ادامهٔ بحث گسترده‌تر از این نشود، و بهتر بتوان آن را اداره کرد.

□

افزوده و کاست‌های تفسیری و دگرگون سازی‌های ساختاری

تعدیل تفسیری، یا تفسیرآمیزی تعدیلی ترجمهٔ کتب مقدس سه وجه دارد:

۱. افزوده‌ها ۲. کاستن‌ها ۳. تصرفات و تغییرات و دگرگون‌سازی‌های ساختاری

اینک به مبحث اول می‌پردازیم:

الف) افزودهٔ جبرانی

به این جمله از نامهٔ پولس رسول به مسیحیان فیلیپی، باب ۱، آیهٔ ۴ توجه فرمایید:

If any other man thinks he has reason for confidance in the flesh...

ترجمهٔ بهتر و دقیق‌تر آنکه در عین حال تفسیری است این ترجمه است:

If any other man thinks he has reason to be confident because of impersonal qualification...

ترجمهٔ اول انگلیسی (کینگ جیمز) و ترجمهٔ دوم (ترجمهٔ جدید و باز نگریستهٔ چاپ

آکسفورد همراه با تعلیقات کوتاه در پای صفحات) شبیه ترجمهٔ اول عرضه شده در چند سطر پیش است.

ترجمهٔ فارسی اول:... اگر دیگری را در جسم مظنّهٔ خاطر جمعی است...

ترجمهٔ فارسی دوم:... اگر کسی دیگر گمان برد که در جسم اعتماد دارد...

ترجمهٔ فارسی سوم (تفسیری)... اگر دیگران فکر می‌کنند که با تکیه به اصل و نسب و امتیازات شخصی خود...

اگرچه جملهٔ مورد بحث کامل نیست [چه تمام آن بلند بود] ولی از همین نمونه‌های منقول (در نمونهٔ گزارش شده، و بقیهٔ ترجمه‌های انگلیسی دیگر و فارسی) می‌بینیم که فقط ترجمهٔ تفسیری معنای سرراستی در بر دارد.

به این مثال قرآنی توجه فرمایید: **وکلوا و اشربوا حتّیٰ یتبیّن لکم الخیط الا بیض من الخیط الاسود من الفجر** (بقره، ۱۸۷).

ترجمهٔ میبدی، «.. و می‌خورید و می‌آشامید تا آنکه پیدا شود شما را تیغ روز از دامن شب، از بام که شکافد از شب...» فقط با مقایسه با ترجمه‌های دیگر، افزوده‌های نابجای تفسیری این جملهٔ قرآنی معلوم می‌شود. پیش از آوردن ترجمه‌های دیگر باید بگوییم که این آیه از همان عهد نزول باعث کژ فهمی بعضی از صحابه شده. چنان‌که خود میبدی و ابوالفتح رازی و بسیاری از مفسران نقل کرده‌اند که «یکی از صحابه به نام عدی بن حاتم دو رشتهٔ رسن سپید و سیاه را پیش خود نهاده بوده و به آن‌ها می‌نگریسته تا رنگ آن‌ها را در روشنایی روز از همدیگر باز شناسد. حضرت رسول(ص) به کار او خندیدند و گفتند مراد متمایز شدن روشنی سپیده و از تاریکی شب است» [و گفتند ای عریض القفا، کنایه از کند فهم، چرا به کلمهٔ «من الفجر» توجه نکرده‌ای تا بدانی که مراد تشبیه و استعاره است].

و جای شگفتی است که بسیاری از مترجمان همین اشتباه هزاروچهارصد ساله را مرتکب شده‌اند. ترجمهٔ خرّمشاهی: «... و بخورید و بیاشامید، تا آنکه رشتهٔ سپید سپیده از رشتهٔ سیاه [شب] برایتان آشکار شود.» ملاحظه می‌فرمایید که ترجمه کاملاً دقیق است و فقط کلمهٔ [شب] را آن هم داخل قلاب که نشان افزایش از سوی مترجم است، آمده است و میبدی چندانکه باید دقیق نیست و سخن از «خیط» (رشته، رسن، نخ) است نه «تیغ» و نه «دامن». آری این‌ها هم از افزوده‌های تفسیری است. اما غیر لازم. البته می‌توان تیغ را به معنای جوانه و آغازه گرفت.

□

به این مثال دیگر قرآنی که اتفاقاً درست قبل از مثال قبلی است و جزء همان آیهٔ ۱۸۷ سورهٔ بقره

است توجه فرمایید: **أُحِلَّ لکم لیلةَ الصیام الرَّفثُ الیٰ نسائکم، هُنَّ لباسٌ لکم و أنتم لباسٌ لهنَّ عَلِمَ اللهُ أنَّکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم و عفا عنکم فالآنَ باشروهُنَّ وابتغوا ما کتب اللهُ لکم...** (بقره، ۱۸۷).

ترجمهٔ میبدی: «حلال‌کرده آمد شما را در آن شب که دیگر روز آن روزه خواهید داشت رسیدن به زنان خویش، ایشان آرام شمایند و شما آرام ایشانید، بدید خدا و بدانست خود دانسته بود که شما کژ رفتید در خویشتن، توبه داد شما را به آنچ کردید و عفو کرد شما را از اکنون می‌رسید به ایشان و می‌جویید آنچ خدای شما را روزی نبشتست...»

اشکال‌های ترجمهٔ میبدی جز در تفسیری بودن کلی، که هرگز ضرورت ندارد، و اطناب در بیان است ترجمهٔ **هن لباسٌ لکم و انتم لباسٌ لهن** را با حذف تشبیه یا استعارهٔ لباس انجام داده است، یعنی هم از نظر لفظی ایراد دارد و هم بلاغی. عَلِمَ اللّٰه = خدا می‌دانست را به «بدید خدا و بدانست و خود دانسته بود» با اطناب و نوسان‌های فکری و افزایش‌های لفظی و معنایی ترجمه کرده است. «رسیدن به زنان» شاید در عصر او به معنای «آمیزش با زنان» روشن بوده، اما امروزه نیست، که نباید گناه میبدی دانست. اما «اکنون می‌رسید به ایشان» ترجمهٔ نادرستی است. زیرا به تعبیر امر است و امر در غیاب قرینه‌ها، منصرف به وجوب می‌شود، و مخاطب/ خواننده تصور می‌کند، آمیزش با زنان در شب‌های رمضان از لوازم و واجبات روزه‌داری است. حال آنکه به قول اصولیان **امر عقیب الحظر** (امر به رخصت چیزی پس از نارواشماری یا تحریم آن) به معنای اباحه یا تخییر است. یعنی شخص می‌تواند این کار را انجام بدهد یا نه. [مورد دیگر که شبیه به همین است: **و اذا حللتم فاصطادوا** (مائده، ۲)] و چون از حال احرام بیرون آمدید [می‌توانید] به شکار بپردازید).

ترجمهٔ خرّمشاهی: «آمیزش شما با زنتان در شب‌های روزه بر شما حلال شد، آنان «پیراهن تن» شما و شما «پیراهن تن» آنانید، خداوند می‌دانست که با خود ناراستی می‌کنید، آنگاه از شما درگذشت و شما را بخشید. اینک [می‌توانید] با آنان درآمیزید و در طلب آنچه خداوند برایتان مقرر داشته برآیید...» تعبیر «پیراهن تن کسی بودن» برساختهٔ این مترجم نیست در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا جزء امثال، ذیل «پیراهن» وارد شده است. [و چنانکه نگارندهٔ این سطور از کاربرد امروزین مردم در می‌یابد کنایه از نهایت نزدیکی و محرمیت و یگانگی است]. اگرچه زنان در جای دیگر از قرآن کریم مایهٔ آرامش مردان (شوهرانشان) شمرده شده‌اند، ولی آن با لفظ و عبارت دیگر بیان شده است. از این پس نقد و نظری دربارهٔ ترجمهٔ میبدی عرضه نمی‌داریم. چرا

که خوانندگان فرهیخته خود آن‌ها را با آیات و عبارت قرآنی و ترجمهٔ نگارندهٔ این سطور و دو ترجمهٔ دیگر مقابله می‌کنند. ولی اگر اشاره به نکته‌ای ضرورت یافت، مضایقه نخواهد شد.

□

ب) تصریح الزامی: در بعضی ترجمه‌ها [ی کتاب مقدس] ضرورت «تصریح» ناشی از دو وجه است ۱. وجود ابهام در ساختارهای زبان گیرنده یا مقصد و ۲. این واقعیت که برای پرهیز از ارجاع و اشارهٔ گمراه‌کننده به تصریح هرچه بیشتر نیاز هست. در زبان (قوم) مازاتک[1] ترجمهٔ تحت‌اللفظی عبارت They tell him of her (انجیل مرقس، باب اول، آیهٔ ۳۰) (که ترجمهٔ عادی‌اش از این قرار است: آنان به او از او گفتند) به شکلی است که ۳۶ معنی مختلف به خود می‌گیرد، چراکه در فعل معادل با tell در این عبارت، در زبان مازاتک نه اِفراد و جمع وجود دارد، و نه جنسیت (مذکر و مؤنث...). اگر بخواهیم چنین عبارتی را درست و بدون ابهام ترجمه کنیم لازم است بگوییم:

...the people there told Jesus about the woman

حال ببینیم ترجمه‌های مختلف که در دست داریم با این عبارت چه کرده‌اند:

ترجمهٔ اول انگلیسی: they tell him of her

ترجمهٔ دوم انگلیسی: they told him of her

ترجمهٔ اول فارسی: «وی را دربارهٔ او خبر دادند» [چون سخن از مادرزن شمعون است، وی به مؤنث برمی‌گردد].

ترجمهٔ دوم فارسی: «وی را از حالت او خبر دادند».

ترجمهٔ سوم فارسی: «فوری به عیسی خبر دادند» [این ترجمهٔ تفسیری «دربارهٔ او» یا «حالت او» را ندارد. اما به‌جای ضمیر راجع به عیسی نام عیسی را ظاهرکرده که باعث روشنی معناست].

ترجمهٔ عربی: «فَلِلوقت أخبروه عنها» [ضمیر مؤنث «عنها» روشنگر است، اما مرجع ضمیر مذکر در «اخبروه» آشکار نشده].

مثال قرآنی در این باب بسیار است به ویژه در آن‌جاها که به‌جای اسم ظاهر ضمیر می‌آید، یا به‌جای فعل یا صفت مؤنث در فارسی معادلی نداریم و باید با افزودهٔ تفسیری جبران کنیم.

---

1. Mazatec

مثال قرآنی

با آنکه، چنانکه گفته شد مثال‌های قرآنی از سیصد مورد هم بیشتر است، فقط به بیان چند مورد آن هم فقط از سورهٔ یوسف اکتفا می‌کنیم:

وراودته الّتی هو فی بیتها عن نفسه و غَلَّقتِ الاَبوابَ و قالت هَیْتَ لک، قال معاذَ اللّهِ إنّه ربّی أَحسنَ مثوای، إنّه لا یُفلح الظالمون (یوسف، ۲۳).

ترجمهٔ میبدی: «آن زن در جست‌وجوی تن یوسف نشست و گشتن گِردِ او و خواستن او خود را، و درها دربست و گفت ساخته‌ام ترا. یوسف گفت بازداشت خواست و زینهار خواست من به خدای است، سید من مرا نیکو جای داد و گرامی جای ساخت به درستی که ستمکاران (و ناسزاجویان) پیروز نیایند».

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و زنی که او [یوسف] در خانه‌اش بود، از او کام خواست، و [یک روز، همهٔ] درها را بست و [به یوسف] گفت: بیا پیش من. [یوسف] گفت: پناه بر خدا؛ او [شوهرت] سرور من است و به من منزلتی نیکو داده است؛ آری ستمکاران رستگار نمی‌شوند». چند نکته: «آن زن» و «زنی» که در آغاز ترجمهٔ میبدی و خرّمشاهی آمده ناگزیر باید به صورت تفسیری و حتی بدون استفاده از قلاب بیاید. زیرا صیغهٔ مؤنث فعل اصلی عربی را جز با این افزایش تفسیری نمی‌توان نشان داد یا در ترجمه آورد. کاربرد [یوسف] و [شوهرت] هم در ترجمهٔ خرّمشاهی تفسیری است، البته آوردن یوسف در این‌جا ضرورت حیاتی ندارد. ولی [شوهرت] لازم است. زیرا اگر ضمیر تنها به‌کار رود محتمل دو مرجع است، یکی خداوند، یکی عزیز مصر.

در دنبالهٔ این آیهٔ قرآنی، که شرح ماوقع و سر رسیدن شوهر زلیخاست و مکر ورزیدن و خود را بی‌گناه جلوه دادن زلیخا باز هم آوردن نام آنها در داخل قلاب لازم است و نیز در چند مورد ــ اغلب موارد ضمیرهای متصل یا منفصل مذکر و مؤنث به مرد و زن ترجمه شده و هیچ راه دیگری در زبان فارسی برای رفع ابهام و جبران تفاوت دو زبان وجود ندارد.

به این آیات و ترجمهٔ آنها توجه فرمایید:

واستبقا البابَ و قَدَّت قَمیصه مِن دُبُرٍ و أَلفیا سیّدَها لدا البابِ، قالت ماجزاء من اراد بأهْلک سوءً ألاّ أَن یُسْجَنَ او عذابٌ الیم. قال هی راودتنی عن نفسی و شهد شاهدٌ من اهلها إن کان قمیصه قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقت و هو من الکاذبین. و ان کان قمیصه قُدَّ من دُبُرٍ فکذبَتْ و هو من الصادقین (یوسف، ۲۵ـ۲۷).

ترجمهٔ میبدی: «(یوسف آهنگِ درکرد گریختن را) و آن زن آهنگ درکرد (یوسف در یافتن

را) و فرو شکافت پیراهن یوسف را از پس (چون وی را می‌بگرفت) (تا ایشان در آن حال بودند) شوی زن را یافتند بر درگه که فرا رسید شوی خود را گفت پاداش آن‌کس و عقوبت وی چیست که با اهل تو بدسگالد مگر آنکه وی را در زندان کنند یا عذابی دردنمای. یوسف گفت او تن من خواست و مرا با خود خواند و گواهی داد گواهی از کسان آن زن اگر چنان است که پیراهن یوسف از پیش دریده است آن زن راست گفت و یوسف از دروغ‌زنان است. و اگر چنان است که پیراهن یوسف از پس دریده است او دروغ گفت و یوسف از راستگویان است».

یک نکتهٔ مهم که گفتن آن ضرورت تام در بحث ما دارد این است که چهار بارکاربرد پرانتز در ترجمهٔ این سه آیه حاکی از دخالت ویرایشگرانهٔ شادروان سیدحسن سادات ناصری است که ترجمهٔ (نوبت اول) تفسیر میبدی را به اهتمام خود و بر مبنای تصحیح طبع ده جلدی به کوشش شادروان علی‌اصغر حکمت، مستقلاً با احتوا بر متن مقدس قرآن کریم در صفحهٔ دست راست و ترجمه‌ها به صورت پیوسته، در صفحهٔ مقابل (دست چپ)، مانند ترجمه‌های امروزین، چاپ کرده است. وگرنه، نه در عرف کتابت زبان فارسی قرن پنجم و اوایل ششم علایم اروپایی سجاوندی نظیر پرانتز و گیومه و قلاب به‌کار می‌رفته، و نه مرحوم حکمت در اصل ده جلدی آورده، که اگر هم آورده بود، از منظر بحث ما حق نداشت. در هر حال این عبارات داخل پرانتز غالباً تفسیری‌اند، چه داخل پرانتز باشند، و چه نباشند.

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و [سپس] هر دو به سوی در شتافتند و آن زن پیراهن او را از پشت درید و [ناگهان] شوهر او را نزدیک دریافتند. [زلیخا، مکارانه] گفت جزای کسی که به زن تو نظر بد داشته باشد چیست، غیر از این‌که زندانی شود، یا عذابی دردناک [بچشد]؟ [یوسف] گفت او بود که از من کام خواست؛ و شاهدی از کسان زن شهادت داد که اگر پیراهن او از جلو دریده شده، زن راست می‌گوید و مرد دروغگوست. و اگر پیراهنش از پشت دریده شده، زن دروغ می‌گوید و مرد راستگوست».

حالا جالب توجه است که ملاحظه کنیم مترجمانی که معتقدند بدون افزوده‌های تفسیری در نسج نثر ترجمه. یا لااقل در پای صفحات (پانوشت)، می‌توان ترجمهٔ سلیس و سرراست از قرآن کریم به دست داد، چگونه عمل کرده‌اند، از جمله استادان عبدالمحمد آیتی ودکتر ابوالقاسم امامی.

ترجمهٔ استاد آیتی: «هر دو به جانب در دویدند و زن جامهٔ او را از پس بدرید. و شوی آن زن را نزدیک در دیدند. زن گفت جزای کسی که با زن تو قصد بدی داشته باشد چیست، جز این‌که به زندان افتد یا به عذابی دردناک گرفتار آید؟ یوسف گفت: او در پی کامجویی از من بود و مرا به

خود خوانده و یکی ازکسان زن گواهی دادکه اگر جامه‌اش از پیش دریده است زن راست می‌گوید و او دروغگوست. و اگر جامه‌اش از پس دریده است، زن دروغ می‌گوید و او راستگوست.»

ملاحظه می‌کنید که ترجمهٔ استاد آیتی هم هرجا لازم بوده از افزوده‌های تفسیری روشنگر استفاده‌کرده است. دیگر آنکه یوسف را در قلاب نیاورده. دو دیگر آنکه «گرفتار آید» هم افزودهٔ تفسیری است و بدون قلاب. سه دیگر آنکه «شاهد» راکه به معنای یک شاهد یا گواه است، فقط به «یکی» ترجمه فرموده‌اند. چهارم آنکه «و» (واو) را از آغاز ترجمه انداخته‌اند.

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «به سوی در از یکدیگر پیشی جستند. زن جامه‌اش از پشت درید، سرور زن [در این‌جا با ذکر عددی پانویس داده‌اند و در پانویس آورده‌اند: سرور زن: شوی‌اش] را به درگاه یافتند. زن گفت چیست کیفر آنکه از خانگی‌ات کار بدی خواسته است، جز این‌که به زندان شود یا شکنجهٔ دردناک بیند؟ یوسف گفت: او از من کام خواسته است. گواهی از کسان زن گواهی دادکه اگر جامه‌اش از پیش دریده است، زن راست گفته است و او از دروغگویان است. و اگر جامه‌اش از پس دریده است، زن دروغ گفته است و او از راستگویان است.»

اشاره‌ای اجمالی به اشکالات این ترجمه هم که به اندازهٔ ترجمهٔ خرّمشاهی و آیتی تفسیری است [بدون استفاده از قلاب یا پرانتز]، لازم است. ۱. واو آغازین حذف شده است. ۲. جامه معادل دقیق قمیص نیست. و این ایراد متوجه ترجمهٔ جناب آیتی هم هست. ترجمهٔ عادی و دقیق قمیص، همان پیراهن است. ۳. کلمه «شُو» که از آغاز زبان فارسی، تا حال (و امروزه در فارسی معیار به‌جای آن شوهر به‌کار می‌رود) به‌کار رفته است، چه اشکالی دارد که در متن «سرور» آورده‌اند و سپس با ذکر شماره‌ای در پانویس آن را به «شوی» معنی کرده‌اند. ۴. عبارت «شکنجه‌ای دردناک بیند» دو ایراد دارد. ترجمهٔ عذاب به شکنجه که در ترجمهٔ دکتر امامی مخصوصاً در چاپ اول به صورت سراسری در برابر عذاب به‌کار رفته و در طبع ویرایش دوم از بسامد آن کاسته شده، درست نیست. یعنی فقط از نظر تاریخ زبان و زبان‌شناسی تاریخی درست است وکاربردش تا قرون ششم ـ هفتم رواست. اما چون این کلمه (شکنجه) تحول معنایی یافته است و امروزه به آزار و تنبیهات شدید و غلیظ و غالباً ناروای محکومان و حتی متهمان اطلاق می‌شود و در فارسی جدید با آزارهای ساواک تداعی می‌شود، لذا کاربردش در ترجمهٔ قرآنی که غالباً عذاب از سوی خداوند است، سخت نارواست. ایراد دوم این است که کلمهٔ «بیند» افزودهٔ تفسیری است.

البته افزودهٔ تفسیری از نظر نگارندهٔ این سطور خوب و ناگزیر است، و در ترجمه‌اش همواره

یا در اغلب موارد ممکن، در داخل قلاب آمده، اما جای شگفتی این‌جاست که کسانی / مترجمانی که به کاربست این پدیده یاکارکرد در ترجمهٔ قرآن اعتقاد ندارند، بیشتر از نگارندهٔ این سطور به آن می‌پردازند. ایراد آخر ترجمهٔ دکتر امامی در بخشی که نقل شده این است که «یوسف» را که افزودهٔ تفسیری است، بدون قلاب یا پرانتز به‌کار برده است.

□

پ) افزایش بر وفق نیاز بازسازی دستور زبانی:... وقتی یک تعبیر مجهول فی‌المثل عبارت he will be condemned (ترجمهٔ ساده او محکوم خواهد شد) (انجیل مرقس، باب ۱۶، آیهٔ ۱۶) چنان‌که اقتضای اغلب زبان‌هاست، صورت تعبیر معلوم دارد، بدیهی است که ضرورت دارد که «فاعل» ــ که در این عبارت «خداوند» است ــ به آن اضافه شود. به نحوی که در نهایت ترجمه‌اش در یکی از زبان‌های قوم ازتک[1] به این صورت در آید: God will condemn him.

حال ببینیم در ترجمه‌هایی از کتاب مقدس به انگلیسی (۲ عنوان)، فارسی (۳ عنوان) و عربی (یک عنوان) این عبارت چگونه ترجمه شده است.

ترجمهٔ اول انگلیسی: He shall be damned (به صورت عبارت مجهول)

ترجمهٔ دوم انگلیسی: He will be condemned (به صورت فعل مجهول)

ترجمهٔ اول فارسی:... بر او حکم خواهد شد (به صورت عبارت مجهول).

ترجمهٔ دوم فارسی:... بر او حکم خواهد شد (به صورت عبارت مجهول).

ترجمهٔ سوم فارسی (تفسیری): ... کسانی که... داوری خواهند شد (به صورت عبارت مجهول).

ترجمهٔ عربی: و من... یُدَن (به صورت مجهول) و دلیل مجهول آوردن این عبارت در این ترجمه‌ها معلوم است، همهٔ این زبان‌ها شکل فعل مجهول را دارا هستند. لذا نیازی چاره‌ناپذیر و حتمی به تبدیل حالت مجهول به معلوم ندارند.

مثال قرآنی

فعل مجهول در فارسی به دو صورت است. صورت اول، مشهور است و در مثال‌های پیشین دیده شد. اما نوع دیگر آن آوردن فعل جمع و معلوم است که افادهٔ معنای مجهول می‌کند. چنان‌که «قیل» را که مجهول «قال» است یا «یُقال» را که مجهولِ «یَقول» است در فارسی می‌توان هم گفته

---

1. Aztec

شد، و هم گویند ترجمه‌کرد. با تصریح به این واقعیت که ترجمهٔ قیل و یُقال، به گفته شد/ شود. بی‌اشکال است و درست است، اما این هم هست که در نمونه‌هایی چه بسا به گویند ترجمه شوند و بی‌اشکال است چون موافق با قاعدهٔ دستوری است؛ چنان‌که عبارت: امام حسین (ع) شهید شد = امام حسین را شهید کردند.

نگارندهٔ این سطور در ترجمهٔ خود غالباً شق یا شکل اول را آورده ولی شکل دوم هم، اگر جست‌وجو و بازیابی شود،کم نیست:

و اذا قیل لهم ماذا انزل ربّکم... (نحل، ۲۴)

ترجمهٔ میبدی: «و چون ایشان را گویند...»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و چون به ایشان گویند...»

یا در همین سوره چند آیه بعدتر:

و قیل للذین اتقوا... (نحل، ۲۸)

ترجمهٔ میبدی: « گفتند متقیان را...»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و به پرهیزگاران گویند...»

□

یک مثال دیگر از فعلی دیگر:

یُسقَون من رحیق مختوم (مطففین، ۲۵)

ترجمهٔ میبدی: «می‌آشامانند ایشان را از رحیق [شراب صاف] مُهرکرده.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «از شرابی مهر شده به آنان نوشانند.»

□

یک مثال قرآنی دیگر:

۱. **و سِیقَ الّذین کفرو الی جهنّمَ زُمراً...** (زُمر، ۷۱)

۲. **و سِیقَ الّذین اتّقوا ربَّهم الیٰ الجنَّةِ زُمراً...** (زُمر، ۷۳)

توضیح آنکه سِیقَ فعل ماضی مجهول مفرد از مصدر سوق است. مثل قیل و قول. حال به ترجمهٔ آن‌ها در دو آیهٔ منقول، عنایت فرمایید:

ترجمهٔ میبدی ۱. : «و رانند ایشان راکه نگرویدند، به دوزخ گروه گروه».

ترجمه میبدی ۲.: «و رانند ایشان راکه بپرهیزیدند از انباز گفتن با اللّه سوی بهشت گروه گروه».

[یک نکتهٔ مهم معنایی در مورد ترجمهٔ سِیقَ وجود داردکه مترجمان باید اجتهاداً و تفسیراً با

توجه به معنا، در ترجمه تغییر دهند. درست است که سِیقَ هم در مورد دوزخیان و هم در مورد بهشتیان یکسان و با یک فعل و یک صیغه به‌کار رفته است، ولی درایةالقرآن به مترجم می‌گوید که فعل **سیق / سوق** در نص قرآنی آن تفاوت معنایی و کاربردی را ندارد که در فارسی دارد. دوزخیان را می‌شود راند، اما بهشتیان را نمی‌شود، بلکه باید راهنمایی کرد. و در ترجمهٔ خرّمشاهی، ویراست اول (تا چاپ سوم قطع رحلی) این تفاوت گذاشته نشده بود، ولی در ویراست دوم (چاپ چهارم و به بعد) آگاهانه متفاوت ترجمه شده است:

ترجمه خرّمشاهی: ۱) «و کافران را گروه گروه به سوی جهنم برانند.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۲) «و کسانی را که از پروردگارشان پرواکرده‌اند، گروه گروه به سوی بهشت راهبر شوند.»

□

گاه تغییر فعل مجهول به معلوم، مستلزم واردکردن تغییر در ساختار جمله یا عبارت ترجمه است. فی‌المثل: Glorified God (انجیل مرقس، باب ۲، آیهٔ ۱۲) ــ که در ترجمهٔ فارسی اول به «خدا را تمجیدکرده» ترجمه شده است ــ در زبان هوئیکل[1] می‌شود: Said to God: You are of good heart (کمابیش برابر با: «به خدا گویند: تو خوش‌قلبی») و در زبان آمیوئیشا[2] می‌شود: Said: God is great (تقریباً برابر با: «گویند: خدا بزرگ است). و عبارت To confess (انجیل مرقس، باب ۱، آیهٔ ۵) ــ که در ترجمهٔ اول فارسی به «به جهت آمرزش گناهان» ترجمه شده ــ در زبان شیپیبو[3] چنین می‌شود: to say, It is true we have sinned (کمابیش برابر با: «گفتنِ این‌که گناهکار بودن ما حقیقت دارد»).

□

مثال قرآنی

عبارت پربسامد قرآنی «یا ایّها الذین آمنوا» که بارها در قرآن به‌کار رفته است ترجمهٔ تحت‌اللفظی‌اش که آقای جلال‌الدین فارسی در ترجمه‌شان به‌کار برده‌اند و بر صحت آن پای فشرده و مترجمان دیگر را بی‌راهه‌رو انگاشته‌اند، چنین است: «هان ای کسانی که ایمان آوردند» که چندین اشکال دارد. یا ایّها مرکب از سه جزء (یا + ایّ + ها) در فارسی فقط همان «ای» معنا می‌دهد چون در جای خود ثابت است که تفاوت ساختاری عظیمی بین زبان عربی با ادات تأکید

1. Huichal 2. Amuesha 3. Shipibo

و ساختارها و صیغه‌های بیانی خاص خود، و زبان فارسی وجود دارد. مهم‌تر آنکه ایشان از این نکتهٔ مهم غفلت ورزیده‌اند که این تعبیر شایع‌ترین خطاب قرآنی است (مانند یا ایّها الناس = ای مردم) و نباید به وجه غیابی ترجمه شود. سوم این‌که در زبان عربی ماضی نقلی وجود ندارد. ای کسانی که ایمان آورده‌اند، شمول زمانی‌اش تا همهٔ اعصار است، اما «کسانی که ایمان آوردند» فقط شامل حال مؤمنان صدر اول و همعصر نزول وحی است. ترجمهٔ خرّمشاهی و بعضی دیگر از این عبارت ساده و در عین حال دارای سه مشکل، فقط «ای مؤمنان» است.

□

اگر مثال فوق قدری با مثال‌های کتاب مقدس فرق داشت، اینک یک مثال قرآنی که در آن صیغهٔ مجهول و وجه غیاب به‌کار رفته و باید به معلوم و وجه خطاب ترجمه شود. به میان می‌آوریم:

و قالو یا ایّها الذی نُزِّلَ علیه الذکر إنَّک لمجنون...(حِجر، ۶).

ترجمهٔ تحت‌اللفظی این عبارت قرآنی کمابیش چنین است: «و گفتند هان ای آنکه ذکر [چون ترجمه‌اش به قرآن تفسیری است و به «یاد» غلط است] بر او فرستاده شده تو بی‌شک مجنونی».

ترجمهٔ میبدی: «کافران گفتند ای آن کس که پیغام و یاد بر وی فرو فرستادند تو دیوانه‌ای».

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۱. در ویراست اول (تا چاپ سوم قطع رحلی): «و گفتند ای کسی که قرآن به او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای.»

۲. در ویراست دوم (چاپ چهارم قطع رحلی و به بعد): «و گفتند ای کسی که قرآن بر تو نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای.»

خوب است ترجمهٔ دو مترجم عالی‌قدر را که اعتقاد به آوردن افزوده‌ها یا تغییرات تفسیری در متن ترجمه ندارند، بیاوریم و ببینیم که از چه قرارند:

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «و گفتند ای مردی که قرآن بر تو نازل شده است حقا که تو دیوانه‌ای» ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «گفتند: ای کسی که بر او قرآن فرود آمده است، راستی که تو دیوانه‌ای». ترجمهٔ تفسیری آیتی مانند خرّمشاهی درست است چرا که این جمله خطابی است. ترجمهٔ میبدی و دکتر امامی دقت لفظی را رعایت‌کرده، ولی الزام معنایی را وانهاده است.

□

ت) سیر از بیان مضمر و ضمنی، به بیان صریح و ظاهر: گاه هست که عناصر معنایی مهمی که به نحو مضمر در زبان مبدأ هست، نیاز به شناساندن صریح و آشکارسازی در زبان مقصد دارد. چنین افزوده‌های تفسیری، انواع و اقسام گوناگون و متعدد دارد. مثال‌های زیر گستره و تنوع آن‌ها

را نشان می‌دهد. در زبان تریک[1] عبارت «Said to her, *Talitha Cumi*» (انجیل مرقس، باب ۵، آیهٔ ۴۱). در ترجمهٔ اول فارسی: «... فرمود طالیشا قومی، که ترجمه‌اش این است به تو می‌گویم ای دختر برخیز».

ترجمهٔ دوم فارسی: «... به وی گفت طلیتا قومی که معنی آن این است ای دختر ترا می‌گویم برخیز».

ترجمهٔ سوم فارسی: «... و فرمود دخترم، بلند شو».

ترجمه اول انگلیسی:

«... and said unto her **Talitha Cumi** which in, interpreted , Damsed, I say thee, arise.»

ترجمهٔ دوم انگلیسی:

«... he said to her "Talitha Cumi", which means little girl, I say to you, arise.»

ترجمهٔ عربی: «... و قال لها طليثا قومي. الذى تفسيره يا صبيّةُ لک اقول قومی».

ملاحظه می‌شود که فقط ترجمهٔ سوم فارسی که تفسیری است، تفسیری ترجمه نکرده است، برخلاف ۵ ترجمهٔ دیگر و این جای شگفتی دارد.

□

مثال قرآنی

مثال قرآنی مشابه در آن‌جاهایی است که باید عین کلمات قرآنی را آورد و اگر مترجم ذوق تفسیری و رسالت رسانایی ترجمه دارد، توضیحی تفسیری = ترجمهٔ آن عبارت اصلی را به دنبالش، ترجیحاً در داخل گیومه بیاورد. در این زمینه دو مثال به یاد نگارندهٔ این سطور می‌افتد. حروف مقطعه یا فواتح سور الم/ الف. لام. میم؛ الر/ الف. لام. را یا کهیعص. کاف.ها. یا. عین. صاد که همهٔ مترجمان به همین‌گونه می‌آورند و از اسرار حل‌نشدهٔ قرآنی است، با وجود آنکه ۱۰ـ۱۲ نظریه دربارهٔ آن‌ها عرضه شده، استثنا می‌کنیم هرچند بعضی از مترجمان نظیر شادروان الهی قمشه‌ای یا فیض الاسلام و اخیراً آیت‌الله‌العظمی مشکینی در ترجمه‌های خود، در برابر حروف مقطعه در داخل پرانتز و گاه ــ سهواً ــ بیرون آن تفسیرهایی برای این حروف آورده‌اند. اما دو مثال واضح‌تر دیگر:

---

1. Trique

در قرآن‌کریم هم «استرجاع» (گفتن کلمه یا عبارت **انّالله و انا الیه راجعون**) هم «حطّه» (گفتن کلمه‌ای احتمالاً عبری به معنای استغفار)، هم «استثناء» (گفتن ان‌شاءالله)، و تهلیل (یعنی گفتن **لااله ألا الله**) آمده است و با ذکر مثال نقش دخالت عنصر تفسیری که مثبت و مطلوب است آشکار خواهد شد: **الّذین اذا أَصابتهم مصیبةٌ قالوا انا لله و انا الیه راجعون** (بقره، ۱۵۶).

ترجمهٔ میبدی: «آن صابران که چون به ایشان رسید رسیدنی که دشوار آید گویند ما آنِ خداوند خویشیم و با او شدنی‌ایم و با وی گشتنی.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «کسانی که چون مصیبتی به آنان رسد گویند: **إنّا لله و إنّا الیه راجعون** [ما از خداییم و به خدا باز می‌گردیم].»

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «کسانی که چون مصیبتی به آن‌ها رسید گفتند: ما از آن خدا هستیم و به او باز می‌گردیم.» دو اشکال در این ترجمه دیده می‌شود ۱. اذا نشان می‌دهد که جمله شرطیه‌وار است و نباید به ماضی ترجمه شود. مؤید صحت قول بنده این‌که حکم همیشگی این آیه فقط مربوط به عده‌ای خاص، یا همهٔ گذشتگان (و درگذشتگان) عهد نزول وحی می‌شود. حال آنکه هزار و چهارصد سال است که رسم استرجاع جزء آیین‌های مسلمانی است. ۲. ترجمه کردن محض استرجاع یا انّالله... روا نیست. این اشتباه را بسیاری از مترجمان مرتکب شده‌اند. هم میبدی، هم جناب آیتی، و هم چنانکه نقل خواهد شد، آقای دکتر ابوالقاسم امامی. ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «آنان که چون گزندی‌شان رسد گویند: ما از آن خدای‌ایم بازگرونده به سوی اوی‌ایم» (به نظر می‌رسد بازگرونده غلط چاپی و درستش بازگردنده باشد). از یکی از این دوستان پرسیدم و از دیگرانی هم که صرفاً به ترجمهٔ آن رأی می‌دهند می‌پرسم آیا در عمرتان که بیش از هزار بار استرجاع کرده‌اید یا استرجاع دیگران را شنیده‌اید، حتی یکی از آن‌ها به فارسی بوده است؟

□

مثال دیگر:

وادخلو الباب و قولوا حطَّةٌ... (بقره، ۵۸).

و قولوا حطّةٌ وادخلوا الباب سُجّدا... (اعراف، ۱۶۱).

ترجمهٔ میبدی: ۱) «و چون در روید پشت خم داده در روید و می‌گویید حطّه ـ حطّه فرو نه از ما گناهان ـ».

ترجمهٔ میبدی: ۲) «و می‌گویید چون می‌درشوید گناهان ما از ما فرو نه و پشت خم داده از در در روید.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۱) «و از آن دروازه فروتنانه وارد شوید [و برای عذرخواهی] حِطَّه بگویید...»

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۲) «[و برای عذرخواهی] حِطَّه بگویید و از آن دروازه فروتنانه وارد شوید.»

[برای تحقیق دربارهٔ حِطّه و اقوال مختلف در معنای حقیقی و استعاری آن به توضیحات ذیل آیهٔ اول در ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی مراجعه فرمایید]. سخن بر سر این است که کلمهٔ حِطَّه را که حتی بزرگ‌ترین محقق لغات دخیل قرآنی نتوانسته است اصلیت آن را بیابد، طبق الزام ساختار و بافت نص مقدس قرآن لاجرم باید به عین لفظ بیاوریم. وگرنه بی‌شک امکان داشت که در متن قرآن هم ترجمهٔ آن یا معادل عربی آن بیاید مانند اقوال دیگر یهود: **سمعنا و عصینا واسمع غیر مسمع** (النساء، ۴۶).

□

مثال دیگر

... إذ أَقسموا لیصرمنَّها مصبحین. و لا یستثنون (قلم، ۱۷ـ۱۸).

ترجمهٔ میبدی: «... آن‌گه که سوگند خوردند همگان که آن میوهٔ خرما و انگور ببرند و با زرع بهم کنند سحرگاهان نزدیک بام. و نگفتند که اگر خدای خواهد.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «... آن‌گه که سوگند خوردند که صبحگاهان میوه‌های آن را باز چینند. و ان‌شاءالله نگفتند.»

هر دو ترجمه درست است. ترجمهٔ غلط این است که مترجمی به‌جای مفهوم استثنا، لفظ آن را بیاورد:

«و استثنا نکردند» «اگر خدا بخواهد» در زبان و ادب گذشته و حتی محاورهٔ امروز فارسی رایج است «استثنا» هم در ادب فارسی هم به همین معنا به‌کار می‌رود. مولوی گوید:

گر خدا خواهد نگفتند از بَطَر　　پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترک استثنا مرادم قسوتیست　　نه همین گفتن که عارض حالتیست
ای بسا ناورده استثنا به گفت　　جان او با جان استثناست جفت

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۴۸ـ۵۰)

□

مثال قرآنی دیگر: أَنّهم کانوا اذا قیل لهم لااله الّا الله یستکبرون (صافات، ۳۵).

ترجمهٔ میبدی: «که ایشان آن بودند که چون ایشان را گفتند خدایی نیست مگر الله از پذیرفتن آن گردن می‌کشیدند.»

ترجمهٔ خرّمشاهی: «اینان چنان بودند که چون به آنان [کلمهٔ] **لااله الّا الله**، گفته می‌شد، استکبار می‌ورزیدند.» به نظر نگارندهٔ این سطور هر دو ترجمه رواست، اما شق دوم رواتر و رایج‌تر است. چراکه مسلمانان در گسترهٔ جغرافیا و طول تاریخ اسلام همواره **لاإله الّا الله** را به صورت عربی اصلی به‌کار برده‌اند و می‌برند. در زبان محاورهٔ فارسی حتی وقتی که کسی تأسف و آزردگی خود را بیان می‌کند، یا می‌خواهد خونسردی و متانت خود را حفظ کند، از **لا اله الّا الله** عیناً استفاده می‌کند: فی‌المثل مادری به فرزند نافرمان و ندانم‌کارش با سرزنش می‌گوید: «**لااله الّاالله**، باز هم به‌جای درس و مشق، داری تلویزیون تماشا می‌کنی؟»

□

ث) تدارک نکات بلاغی

در بعضی زبان‌ها پرسش‌های بلاغی [اعم از پاسخ استفهام‌های تقریری یا پاسخ بعضی جملات شرطی] نیاز به آوردن پاسخ دارد. یک سلسله از این سؤال‌ها در انجیل متّیٰ، باب ۱۱، آیات ۷ـ۹ آمده است:

ترجمهٔ اول فارسی: «... به سبب دیدن چه به بیابان رفته بودید آیا نیی راکه از باد می‌جنبد. و به جهت مشاهدهٔ چه بیرون شتافتید آیا مردی راکه به لباس نرم ملبّس بود اینک آنان که لباس فاخر پوشیده‌اند در خانهٔ سلاطینند. پس بهر تماشای چه بیرون رفته‌اید آیا پیغمبری را بلی به شما می‌گویم از پیغمبر هم افضل» ملاحظه می‌شود که این ترجمه خشک و خام و نابسامان است و مترجم نتوانسته است حق استفهام‌ها را با پاسخ‌های تفسیری مثبت یا منفی مناسب به‌جای آورد. به ترجمه‌های دیگر توجه فرمایید:

ترجمهٔ دوم فارسی هم کمابیش همان اشکالات را دارد. اما ترجمهٔ سوم فارسی که تفسیری است با افزوده‌های تفسیری بجا متن را کاملاً مفهوم ساخته است: «... آن مرد که برای دیدنش به بیابان یهودیه رفته بودید که بود؟ آیا مردی بود سست چون علف، که از هر وزش بادی بلرزد؟ آیا مردی بود با لباس‌های گران قیمت؟ کسانی که لباس‌های گران‌قیمت می‌پوشند در قصرها زندگی می‌کنند، نه در بیابان. آیا رفته بودید پیامبری را ببینید؟ بلی، به شما می‌گویم که یحیی از یک پیامبر نیز بزرگ‌تر است...»

□

مثال قرآنی

از ایجاز و حذف فراوان قرآنی فقط چند مثال از «لو» شرطیه می‌زنیم که پاسخش در قرآن کریم نیامده و مترجمان غالباً با افزودهٔ تفسیری در داخل قلاب/ پرانتز در متن یا با توضیح در پای صفحات آن‌ها را آشکار کرده‌اند:

و لو أنَّ سُیّرت به الجبال او قُطّعت به الارض اوکُلِّمَ به الموتی، بل لله الامر جمیعاً...

(رعد، ۳۱).

ترجمهٔ میبدی: «اگر هرگز قرآنی بودی که به آن کوه روان‌کردندی، یا با آن زمین بریدندی یا به آن مرده را سخن شنوانیدندی، این قرآن بودی، بلکه خدای راست فرمان...»

ترجمهٔ مفهوم و متینی است و جزا یا پاسخ **لو** را آشکارکرده است: **این قرآن بودی**.

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و اگر قرآنی بود که کوه‌ها از هیبت آن به حرکت در می‌آمد و زمین می‌شکافت، یا مردگان با آن به سخن درمی‌آمدند [همین قرآن بود، و باز ایمان نمی‌آوردند]؛ آری سررشتهٔ کارها همه به‌دست خداست.» حال ببینیم در ترجمه‌ای که به افزایش (یا) کاهش یا ایراد تصرفات در متن از سوی مترجم اعتقاد ندارند، این عبارت قرآنی را چگونه ترجمه‌کرده‌اند:

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «اگر قرآنی توانست بود که کوه‌ها بدان به جنبش **آیند یا زمین** پاره‌پاره شود یا مردگان را به سخن آرد، **جز این قرآن نمی‌بود**، که همهٔ کارها از آنِ خداست.»

ملاحظه می‌شود که افزودهٔ تفسیری را بدون استفاده از قلاب/ پرانتز در ترجمه آورده‌اند. ولی این افزوده ناقص است زیرا همین قرآن این کارهای معجزه‌وار را انجام نداده است. در افزودهٔ تفسیری ترجمهٔ دکتر امامی که نقل می‌کنیم، تأمل و همهٔ این سه ترجمه از این نظر با ترجمهٔ خرمشاهی مقایسه می‌شود.

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «اگر قرآنی می‌بود که کوه‌ها بدان رانده می‌شدند، یا زمین بدان پاره‌پاره می‌شد، یا مردگان بدان به سخن می‌آمدند [و در پای صفحه این توضیح آمده است: قطع جمله یا حذف جواب «لو» متن قرآن کریم است. یعنی باز نمی‌گردیدند] کار سراسر خدای راست...»

□

یا در همین صفحه از قرآن کریم یعنی ۲ آیه بعد از این، یک محذوف دیگر در برابر جملهٔ سؤالی پیش آمده است: **افمن هو قائمٌ علی کلِّ نفسٍ بما کسبت...** و پاسخ آن نیامده است.

ترجمهٔ میبدی: «آن‌کس که بر ایستاد دارد به نگاهبانی وی‌کردار خلق شمارد و اسرار و انفاس

ایشان سنجد و الحاظ و الفاظ ایشان شمرد، **هم چون کسی است که این هیچ نتواند و ندارد**».

آری میبدی مبالغی ــ سه جمله ــ تفسیر غیرلازم و سپس پاسخ تفسیری محذوف در نص مقدس را آورده است.

ترجمهٔ خرّمشاهی: «آیا کسی که حاکم بر هر کسی و کاروکردار اوست [همانند کسی است که چنین نیست؟].

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «آیا آنکه بر همهٔ مردم و اعمالشان ناظر است، **همانند بتان است؟**» که افزودهٔ تفسیری را در متن ترجمه بدون قلاب و پرانتز دارد.

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «آیا کسی که بر هر تنی در آنچه کند، نگاهبان است...»[1]

□

مقاله دامن‌گستر شده است و به اندازه‌ای که تاکنون سخن گفته‌ایم دربارهٔ دخالت عنصر تفسیری در ترجمهٔ کتب مقدس، حرف و سخن و مثال و شاهد از این دو سه زبان داریم. و تازه هنوز به ترجمهٔ اوستا اشاره‌ای نکرده‌ایم و آن را برای پایان مقاله گذاشته‌ایم. اما پیش از آن لازم است که از انواع دیگر دخالت عنصر تفسیری در قرآن کریم مثال‌های بیشتری بزنیم. که باز هم حق مطلب ادا نخواهد شد. و فقط در حجمی برابر با یک کتاب ۲۰۰ـ۳۰۰ صفحه‌ای می‌توان حق این پدیدهٔ مهم زبان‌شناختی ـ ترجمه‌ای را دربارهٔ ترجمه(های) قرآن کریم اداکرد.

□

تغییر و تصرف و عدول از ساختار متن اصلی در ترجمه

امین‌ترین و دقیق‌ترین مترجمان قرآن هم گاه ناگزیر، نظر به تفاوت دو زبان عربی (از خانوادهٔ زبان‌های سامی) و فارسی (از خانوادهٔ زبان‌های هند و اروپایی) که وام‌واژه یا لغات دخیل بی‌شماری از عربی دربردارد یعنی همواره از پیش از عصر *شاهنامه* تا امروز به‌طور میانگین کلی و هزاره‌ای ــ پیرامون پنجاه درصد واژگان نوشته‌های فارسی عیناً یا غالباً با تغییر و تصرف و تحول لفظی، آوایی، معنایی متخذ یا مقتبس از عربی است. خط فارسی هم با تغییراتی اندک، همان خط عربی است، خواه ـ ناخواه، آگاهانه یا ناآگاهانه تغییر و تصرفاتی بنا بر اقتضائات زبان مقصد (فارسی) در ترجمهٔ خود وارد می‌کند، که چیزی فراتر از، یا متفاوت با ترجمهٔ لفظ به لفظ محض است. اینک چند مثال:

---

۱. قطع جمله از متن قرآن کریم است. یعنی با جز خود برابر است؟

مثال قرآنی

نخست بار در میان مترجمان معاصر و امروزین قرآن‌کریم به فارسی نگارندهٔ این سطور به پدیدهٔ واو استینافیه که واو آغازین کلام فی‌المثل در **ولکم فی القصاص حیاةٌ یا اولی الالباب**...(بقره، ۱۷۹)، در ترجمه اشاره‌کرد و در مقاله‌ای با مقایسه و مقابلهٔ ۲۳ ترجمهٔ فارسی و انگلیسی به این نتیجه رسید که گرایش عمومی ــ و نه سراسری ــ در ترجمه به این دو زبان، حذف بیش از ۸۰ درصد واوهای استینافیه است. و دلیل زبان‌شناسی‌اش هم این است که چون این پدیده در زبان‌های فارسی و انگلیسی وجود ندارد، با نوع دیگر حرف عطف (در فارسی واو عاطفه، و در انگلیسی and اشتباه می‌شود).[1]

□

نیز نخست‌بار نگارندهٔ این سطور در میان مترجمان امروز، در مقابل ترجمه‌کردن حدوداً ده ـ دوازده مورد **واو زائده** مقاومت‌کرد و دید و نشان داد که آوردن و آشکار ساختن آن‌ها در ترجمهٔ فارسی، معنا را دچار خدشه و اختلال می‌سازد. بعضی از منتقدان بحث اعتقادی ــ به‌جای انتقادی و علمی ــ کردند که در قرآن‌کریم هیچ‌چیز زائد نیست. عرض‌کردم درست است، در نص و نثر قرآن حتی فصیح و ملیح است، مانند همان واو استینافیه، ولی در ترجمه به فارسی یا انگلیسی یا چه بسیار زبان‌های دیگر، حذف آن ارجح و بلکه الزامی است. سپس مقاله‌ای مفصل در این باب نوشتم و به نقل و استناد از مغنی *اللبیب* ابن هشام (نابغهٔ نحوی قرن هشتم هجری که ابن خلدون او را **انحیٰ من سیبویه** دستور زبان‌دان‌تر از سیبویه [صاحب *الکتاب* نخستین دستورنامهٔ نحو عربی] می‌خواند) که محبوب‌ترین کتاب مادام‌العمر مرحوم علامهٔ قزوینی، مانند دیوان حافظ، در سراسر عمرش بوده، نشان دادم حق با من است فقط مثال‌های او قدری از مثال‌های من کمتر است، و دیگر این‌که او هم این واو را در میان نوزده ـ بیست گونه واو در زبان عربی و قرآن‌کریم، **زائده** می‌نامد. اینک دو مثال برجسته از این نوع واو:

وکذلک نُری ابراهیمَ ملکوتَ السَّماواتِ و الأرض ولیکون من المُوقنین (انعام، ۷۵).

ترجمهٔ میبدی: «همچنان که هست با ابراهیم نمودیم آنچه از نشانه‌های پادشاهی ماست در آسمان و زمین، و تا بُوَد از بی‌گمانان.» چنانکه دیده می‌شود طبیعت زبان فارسی از قبول این و (واو) ابا دارد، یعنی در اسلوب فارسی نویسی/ گویی نمی‌گنجد،

---

۱. ← «نکات قرآنی» (۳)، نوشتهٔ بهاءالدین خرمشاهی، در نشریهٔ قرآنی *بینات*، شمارهٔ ۸ (سال دوم، شمارهٔ ۴)، تجدید چاپ شده در کتاب حاضر.

اما میبدی آن را در ترجمه حفظ کرده است.

ترجمهٔ خرّمشاهی: «و بدین‌سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم تا از اصحاب یقین گردد.» (با حذف واو زائده)

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «بدین‌سان به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین گردد.» (با حذف واو زائده)

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «هم بدین‌سان، گسترهٔ آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمودیم تا از بی‌گمانان شود» (با حذف واو زائده). یک مثال دیگر از همین واو: **فَلَمَّا ذهبوا به و أَجمعوا أَن یجعلوه فی غیابت الجُبِّ و أَوْحَینا الیه لَتُنبِّئَنَّهُم بأمرهم هذا و هم لایشعرون** (یوسف، ۱۵).

ترجمهٔ میبدی: «چون ببردند او را و در دل کردند که او را در کُنج چاه کنند و پیغام دادیم ما به او، ناچار ایشان را خبر کنی به آنچه می‌کنند امروز و ایشان نمی‌دانند» (با حذف واو زائده).

ترجمهٔ خرّمشاهی: «چون او را [همراه] بردند و همداستان شدند که او را در نهانگاه چاه بگذارند، به او وحی [/ الهام] کردیم که [سرانجام] ایشان را در حالی‌که هیچ آگاه نیستند، از [چون و چند] این کارشان آگاه خواهی ساخت.» (با حذف واو زائده).

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: «چون او را بردند و هماهنگ شدند که در عمق تاریک چاهش بیفکنند، به او وحی کردیم که ایشان را از این کارشان آگاه خواهی ساخت و خود ندانند» (با حذف واو زائده).

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «پس چون وی را ببردند و همداستان شدند که در بُنِ چاهش افکنند و به او وحی کردیم که تو از این کارشان آگاه خواهی کردشان و ایشان ندانند» (با حفظ واو زائده در ترجمه).

□

نمونه‌های دیگر از عدول از ساختار متن اصلی

و لا تؤتوا السفهاءَ اموالکم التی جعل الله لکم قیاماً وارزقوهم فیها واکسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً (نساء، ۵).

مشکل غریبی که در این‌جا هست و البته علمای بلاغت آن را حل کرده‌اند، این است که خداوند خطاب به عقلایی که سرپرستی اموال کم‌خردان (به تعبیر امروز عقب‌افتادگان ذهنی و معلولان روانی و نظایر آن‌ها را) که قادر به ادارهٔ اموال و امور زندگی خود به استقلال، و بدون

حمایت دیگران نیستند، می‌فرماید اموالتان را به سفیهان ندهید. حال آنکه در واقع و طبق تجربه و امر واقع اموال، اموال سفیهان است. وگرنه به حکم عقل و تجربه و سنت و تاریخ، بدیهی است که هیچ عاقلی، اموالش را به سفیهان نمی‌دهد.

نگارندهٔ این سطور در ویراست اول ترجمهٔ خود در متن ترجمه، به‌جای «اموالتان»، «اموالشان» آورده بود، و در حاشیه توضیحات عقلی و نقلی قانع‌کننده عرضه داشته بود. ولی در ویراست دوم با تأمل بیشتر و یافتن یک مثال قرآنی دیگر که دربارهٔ زنان مطلَّقه می‌فرماید:... **لاتُخرجوهن مِن بیوتهن**... (طلاق، ۱) یعنی آنان را از **خانه‌هایشان** بیرون نکنید، حال آنکه خانه علی‌العمده و الاغلب متعلق به شوهران بوده، نه زنان، و نیز توجه به این امر بلاغی که می‌گویند برای اضافهٔ چیزی به کسی، ادنی (کوچک‌ترین) مناسبت کافی است، و نیز این‌که بالصراحه نمی‌توان ضمیری قرآنی را جز با دلایل مکفی نحوی، و نه معنایی و معناشناختی (مانند این مورد) تغییر داد، لذا آن را به این صورت اصلاح کردم. یعنی ترجمهٔ جدیدم چنین است: «و به کم خردان اموالتان / اموالشان را که خداوند شما را به سرپرستی آن گماشته است ندهید، و از [سود و بهرهٔ] آن خوراک و پوشاکشان دهید و با آنان به زبان خوش سخن بگویید.» برای تفصیل بیشتر و دیدن اقوال مفسران و صاحب‌نظران به ترجمهٔ نگارندهٔ این سطور، و حاشیهٔ ذیل آیه مراجعه فرمایید.

□

لا تَحسبنَّ الذین یفرحون بما أَتَوا و یُحبُّون ان یُحْمَدوا بما لم‌یفعلوا فلا تَحسَبَنَّهم بمفارة من العذاب و لهم عذابٌ الیم (آل‌عمران، ۱۸۸) که «لا تحسبن» دوباره (بار دوم با افزوده شدن ضمیر مفعولی «هُم») تکرار شده و در فارسی به آسانی نمی‌توان هر دو را آورد. بنده در ترجمهٔ خود یکی از آن‌ها را به فارسی درآورده‌ام. و هرچه در ساختار و بافتار ترجمهٔ خود می‌نگرم می‌بینم که نمی‌توانسته‌ام هر دو بار را در ترجمه ظاهر کنم. اما در حاشیهٔ ترجمه آورده‌ام: «با وجود «لا تحسبنَّ» در اول آیه، ظاهراً به «فلا تَحْسَبَنَّهم» در اواخر آیه نیازی نیست، ولی نظر به فاصله‌ای که در میان افتاده، چنین تکراری [در نص و نثر اعجازین و مقدس قرآن] خالی از فایده و لطف نیست، و [چنین پدیده‌ای] در کلام عرب و حتی نظم و نثر فارسی سابقه دارد. [در این‌جا مثال‌هایی از شعر فارسی که البته به اندازهٔ دلخواه، تطابق و انطباق دقیق با تکرار مورد بحث ندارد، به امید آنکه در آینده مثال‌های مناسب‌تری پیدا شود، عرضه می‌دارم. بیت اول از حافظ است و دوم گویا از رودکی [؟]:

شکنج زلف پریشان به‌دست باد مده

مگو که خاطر عشّاق **گو** پریشان باش

[که «**گو**»ی دوم زائد به نظر می‌رسد، اما انصاف را که ملاحت دارد.]

ادب مگیر و فصاحت مگیر و شعر مگیر

نه من غریبم و شاه جهان غریب‌نواز

که می‌توانست بگوید سخنم را ادب و فصاحت و شعر مگیر. حال آنکه سه بار فعل را آن هم در یک مصراع تکرار می‌کند و می‌بینیم که خوشایند هم هست. حال ببینیم مترجمان چهارگانهٔ فارسی که در این شواهد و مثال‌ها از آنان نقل قول می‌کنیم در ترجمهٔ آیهٔ مورد بحث چه‌کرده‌اند:

ترجمهٔ میبدی: «مپندار ایشان که شاد می‌شوند به آنچه‌کردند و دوست می‌دارند که ایشان را بستایند به آنچه نمی‌کنند مپندار ایشان را که اهل رستنند و به‌جای رستنند از عذاب و ایشان راست عذابی درد نمای» (با حفظ ترجمهٔ فعل دوم).

ترجمهٔ خرّمشاهی: «هرگز کسانی را که به آنچه کرده‌اند شادمانی می‌کنند، و دوست دارند برای آنچه نکرده‌اند، ستوده شوند، رسته از عذاب مپندار و عذابی دردناک [در پیش] دارند» (با حذف ترجمهٔ فعل دوم).

ترجمه استاد عبدالمحمد آیتی: «آنان را که از کارهایی که‌کرده‌اند شادمان شده‌اند، و دوست دارند به سبب کارهای ناکردهٔ خویش مورد ستایش قرار گیرند، مپندار که در پناهگاهی دور از عذاب خدا باشند. برایشان عذابی دردآور مهیاست» (با حذف ترجمهٔ فعل دوم. و افزایش تفسیری کلمهٔ «خدا» بعد از عذاب اول).

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «مپندار کسانی را، که بدانچه کرده‌اند شادمانند و دوست می‌دارند که به‌کارهای ناکرده‌شان ستایش شوند، از کیفر برکنار مپندارشان. ایشان راکیفری است دردناک.» (با تکرار ترجمهٔ فعل دوم)

تقدم و تأخر الزامی کلمات در ترجمه، برخلاف نص

ارأیت من اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هواه...(فرقان، ۴۳).

اَفرأَیت من اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هواه... (جاثیه، ۲۳).

ارأیت / اَفَرأَیت به گفتهٔ قاطبهٔ مفسران و واژه پژوهان، عبارت از رؤیت قلبی است، نه دیدن با چشم، یعنی ملاحظه‌کرده‌ای؟ در نگریسته‌ای (در فارسی نگریستن با دیدن فرق دارد)، تأمل

کرده‌ای. عبارت «من اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هواه» اگر لفظ به لفظ و با قطع نظر از معنا و تفاوت باریک معنایی فیمابین دو شکل ممکن از ترجمه، ترجمه شود از این قرار است: «کسی را که خدای خود را هوای نفسش گرفت». اما چنین شخصی خدایی ندارد، که آن را هوای نفسش بگیرد، بلکه مسلماً و به‌عنوان امر واقع «هوای نفس» دارد، و آن را هم‌چون و به منزلهٔ خدا برای خود می‌گیرد. به ترجمهٔ مترجمان توجه می‌کنیم:

ترجمهٔ میبدی: ۱. «دیدی آن مرد (چگویی در آن مرد) که (خوش آمد خویش) خویشتن را به خدایی گرفت...». ترجمه درست است اگر چه عبارات نابسامان است و «دیدی» حاکی از رؤیت فیزیکی است که در این موارد ناممکن است. و با تذکر این نکته که افزودن پرانتزها از سوی مصحح ـ شادروان استاد سیدحسن سادات ناصری است.

ترجمهٔ میبدی: ۲. «دیدی آن مرد را که پسند خویش خدای خویش گرفت...» ترجمهٔ درست.

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۱. «آیا دیده‌ای آنکس را که هوای نفسش را [هم‌چون] خدای خود گرفت...»

ترجمهٔ خرّمشاهی: ۲. «آیا در [کار] آن کس که هوای نفسش را چون خدای خود گرفته بود، تأمل کرده‌ای؟» هر دو لااقل به نظر بنده که آن‌ها را برگردانده‌ام درست است. اما در عجبم که برخلاف ده‌ها مورد دیگر چرا «افرأیت» را [در ترجمهٔ عبارت اول] به نادرستی به «دیدی» ترجمه کرده‌ام.

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: ۱. «آیا آن کس را که هوای نفس را به خدایی گرفته بود دیدی؟...» ترجمه درست است مگر در مورد «دیدی». و حذف بی‌دلیل دو ضمیر «ه» در إِلٰهَهُ» و «هواه». و جای شگفتی و خوشوقتی که هر دو ضمیر را به درستی در ترجمهٔ عبارت دوم ظاهر کرده‌اند:

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: ۲. «آیا آن کس را که هوسش را چون خدای خود گرفت... دیده‌ای؟» که اصل و اساس ترجمه درست است، مگر اندک خدشه‌ای در ترجمه به «دیده‌ای».

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «آیا دیده‌ای آن را که خواهش خویش را خدای خویش گرفته است؟» که در اصل مورد بحث درست است، با ایراد در ترجمهٔ «آیا دیده‌ای».

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: «پس آیا دیده‌ای آن را که خواهش خویش را پَرَستهٔ خویش گرفته است...»

[در پای صفحه این توضیح آمده است: پرسته: معبود. مترجم محترم در ترجمهٔ عبارت اول «اله» را به درستی و بی‌هیچ مشکل و مشکل‌زایی به «خدا» ترجمه‌کرده، ولی در ترجمهٔ عبارت دوم، همان کلمه را به پَرَسته ـ که یا کهن و مهجور و لذا دیریاب و بلکه نامفهوم است، و یا برساختهٔ خود ایشان ترجمه‌کرده و چون ملاحظه‌کرده که شفاف و معنانما نیست در پای صفحه آن را معناکرده است. جای این سؤال هست که «اله» که از نظر ایشان و در اثر ایشان دو معادل «خدا» و «معبود» دارد، و این دو معادل در کمال معادله و صحت و دقتند، چرا باید بی‌جهت به «پرسته»ی نامفهوم ترجمه شود. ایشان با دو گونه عمل‌کردن و با توضیح دادن در حاشیه در واقع ناخشنودی خود را از این معادل یا نارسایی آن نشان داده است.]

□

۱. **إنْ هی الّا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما نحن بمبعوثین** (مؤمنون، ۳۷).

۲. **و قالوا ما هی الّا حیاتنا الدنیا نموتُ و نحیا و ما یُهلکنا إلّا الدّهرُ...** (جاثیه، ۲۴).

مشکل ظاهری که در نظر اول در این آیه و بعضی آیه‌ها یا عبارات قرآنی مشاهده می‌شود این است که، در این‌جا دهریان، می‌گویند می‌میریم و زندگی می‌کنیم و روزگار (دهر) است که ما را به نیستی می‌کشاند. حال آنکه نظر به واقع و تجربه، ابتدا باید زندگی در میان آید سپس مرگ. چنانکه در بسیاری جاهای دیگر قرآن طبق ترتیب طبیعی ابتدا [سخن از] زندگی به میان می‌آید (فی‌المثل در توبه، ۵۵؛ مریم، ۱۵، ۳۳؛ إسراء، ۷۵؛ جاثیه، ۲۶ و...) اما در مورد دیگری هم مرگ مقدم بر زندگی می‌آید:

۳. **الذّی خلق الموت و الحیاة لیبلوکم ایُّکم احسن عملاً...** (مُلک، ۲).

حال به ترجمه‌ها رجوع می‌کنیم:

ترجمهٔ میبدی ۱. «نیست این مگر زندگانی ما این جهان، هم ایدر می‌زییم و هم ایدر می‌میریم و ما انگیختنی نیستیم.» (ترجمه با عدول از ساختار اصلی، و تقدم و تأخر).

ترجمهٔ میبدی ۲. «(زنادقه) گفتند نیست مگر زندگانی ما این جهانی می‌زییم و می‌میریم و نمی‌میراند ما را مگر گیتی...» (ترجمه با عدول از ساختار متن اصلی، و تقدم و تأخر واردکردن در زبان مقصد، مانند مورد پیشین).

ترجمهٔ میبدی ۳. «او که بیافرید مرگی و زندگانی تا بیازماید شما را که کیست از شما نکوکارتر...» (ترجمه با تبعیت از ساختار متن اصلی).

ترجمهٔ خرّمشاهی ۱. «این جز زندگانی دنیای ما نیست که [بعضی] می‌میریم و [بعضی]

زندگی می‌کنیم، و ما [هرگز] برانگیختنی نیستیم.» (حفظ ساختار متن در ترجمه، با استفاده از بعضی افزوده‌های تفسیری).

ترجمهٔ خرّمشاهی ۲. «و گویند چیزی جز زندگی دنیوی ما درکار نیست که زندگی می‌کنیم و می‌میریم و چیزی جز روزگار ما را نابود نمی‌کند...» (عدول از ساختار اصلی در ترجمه).

ترجمهٔ خرّمشاهی ۳. «کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکردارترید...» (ترجمه با حفظ ساختار متن اصلی).

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: ۱. «جز همین زندگانی دنیوی ما هیچ نیست، به دنیا می‌آییم و می‌میریم و دیگر بار زنده نمی‌شویم.» (ترجمه با عدول از ساختار متن اصلی).

ایرادی که در کلمه یا تعبیر دیگری از این ترجمه می‌توان گرفت این است که «نحیا» یعنی «زندگی می‌کنیم»، و معادل برگزیدهٔ استاد آیتی نادرست است. زیرا «به دنیا می‌آییم» یعنی زاده می‌شویم، و زادن با زیستن دو چیز است. اگرچه با هم ربط دارد.

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: ۲. «و گفتند: جز زندگی دنیوی ما هیچ نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر هلاک نکند...» (ترجمه با حفظ ساختار متن اصلی).

ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی: ۳. «آن‌که مرگ و زندگی را بیافرید، تا بیازمایدتان که کدام یک از شما به عمل نیکوتر است...» (ترجمه با حفظ ساختار متن اصلی).

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: ۱. «نیست جز همین زندگی فرودین‌مان. می‌میریم و می‌زییم، ما برانگیخته نئیم». دست‌کم چهار ایراد در این ترجمه که در دو کلمهٔ مورد بحث بر وفق ساختار متن اصلی انجام گرفته ــ مشهود است و اهل فن خود پی می‌برند.

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: ۲. « گفتند: نیست جز همین زندگی فرودین. می‌میریم و می‌زییم [و در پای صفحه توضیح داده شده است که می‌زییم: زندگی می‌کنیم] جز روزگار نابود نکندمان.» (ترجمه با حفظ ساختار متن در آن دو کلمهٔ مورد بحث).

ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی: ۳. «آن‌که مرگ و زندگی را آفرید، تا بیازمایدتان، که کدامتان به کردار نیکوترید» (ترجمه با حفظ ساختار متن اصلی).

□

نگارندهٔ این سطور شاید بیش از ۲۰۰ مثال و مورد قرآنی که لازم است ترجمهٔ آن‌ها تفسیری انجام گیرد یادداشت‌کرده است که شاید ذیل ۸ـ۱۰ مقوله قابل تقسیمند. اما طرح همهٔ آن‌ها این مقاله را به حد یک رساله می‌رساند. به نظر می‌رسد، همین مقدار که نقل شد، اثبات مقصود را کفایت است.

□

دربارهٔ ترجمهٔ تفسیری اوستا

اینک به بحثی حتی‌المقدور و به ناگزیر کوتاه، البته با شواهد و مثال‌های لازم از ترجمهٔ اوستا می‌پردازیم. اما دربارهٔ ترجمهٔ اوستا و دخالت عنصر تفسیری در آن، نمی‌توان به شیوهٔ ترجمهٔ کتاب مقدس و قرآن کریم بحث کرد.

زیرا در صورتی امکان داشت و کسی می‌توانست همین‌گونه دربارهٔ ترجمهٔ اوستا به فارسی اظهارنظر کند، که به زبان اوستایی و پهلوی، و شرح و ترجمه‌های اوستا به زبان‌های دیگر و به متون مبنا یا بینابین دسترس داشته باشد.

اینک چند مثال از ترجمهٔ شیوای استاد جلیل دوستخواه نقل می‌کنیم:

۱. «هیچ کدام از این گناهکاران در نمی‌یابند که کامیابی ــ همان‌گونه که زندگی به ما آموخته و بدان‌سان که با [آزمون] آهنِ گدازان گفته شده ــ به کار و کوشش [باز بسته است]» (گاهان یسنه، هات ۳۲، بند ۷) (ص ۲۴).

۲. «همچنین بهترین [پاداش] از آن او [در پای صفحه: اشاره است به «کسی که دیگران را به بهروزی می‌رساند» در بند پیش] باد. ای مزدا! کسی که [برای دیگران] خواستار روشنایی است، روشنایی بدو ارزانی خواهد شد...» (گاهان، یسنه، هات ۴۳، بند ۲) (ص ۳۹).

۳. «ای مزدا! ترا توانا و پاک شناختم؛ آن‌گاه که [دانستم] در پرتو توانایی‌ات، آرزوهای ما برآورده خواهد شد؛ آن‌گاه که [دریافتم] اشَوَنان و دُرُوندان را پاداش و [پادافراه] خواهی بخشید؛ آن‌گاه که [پی بردم] در پرتو گرمای «آذر» تو ــ که نیرومندی‌اش از «اشه» است ــ نیروی منش نیک به من روی خواهد نمود.» (سرود دوم، یسنه، هات ۴۳، بند ۴) (ص ۴۰).

۴. «ای اهوره! این را از تو می‌پرسم مرا به درستی [پاسخ] گوی: کدامین کس زمین را در زیر نگاهداشت و سپهر را [برفراز] جای داد که فرو نیفتد؟ کیست که آب و گیاه را [بیافرید]؟ کیست که باد و ابر تیره را شتاب بخشید؟...» (یسنه، هات ۴۴، بند ۴) (ص ۴۵).

۵. «هر آن اَشَوَنی را که با این نماز [ویژهٔ] خشنودی روان، خویشتن را آمرزش خواهان، به پیشگاه تو اندر آید، تو او را به [پایگاه‌های] اندیشهٔ‌نیک، گفتارنیک و کردارنیک [در بهشت] رسانی» (... هات ۵۵، بند ۴) (ص ۲۱۷).

□

سخن آخر

چنانکه در این بحث نسبتاً مفصل دیده شده، دخالت یافتن یا دخالت دادن عنصر تفسیر در ترجمهٔ کتب مقدس، به دلایل چندگانه، امری ناگزیر و مطلوب است. بعضی از دلایل چندگانه

عبارتند از تفاوت خانواده و ساختار و دستور زبان زبان‌ها، تفاوت ذخیرهٔ واژگانی زبان‌ها، و اصطلاحات و تعبیرات اصطلاحی تفاوت فرهنگی زبان‌ها، اقتضاهای بلاغی هر یک از دو زبان مبدأ و مقصد، و در یک کلمه همانند نبودن زبان‌ها و مسائل دیگری که به جزئیات بسیاری از آن‌ها در متن مقاله اشاره شد. ناگزیر بودن هم یعنی برای خوش‌خوانی و طبیعی بودن ساختار جملات و عبارات و تعبیرات در زبان مقصد، چاره‌ای از این دخالت (به سه صورت افزودن، کاستن، و تغییر دادن) نیست. مطلوب بودن آن هم این است که بار امانت معنا بهتر (شیواتر، خوش‌خوان‌تر، مفهوم‌تر، و طبیعی‌تر) به مخاطبان ترجمه (زبان مقصد) رسانده می‌شود.

ترجمه‌ای متین و ماندگار از قرآن مجید به زبان انگلیسی

به قلم استاد قرائی، نشر مرکز ترجمهٔ قرآن مجید

کسانی که از «کثرت» ترجمه‌های امروزین قرآن مجید به زبان فارسی شگفت‌زده می‌شوند، اگر بدانند که ترجمهٔ کتاب قدسی آسمانی ما به زبان‌های انگلیسی و فرانسه در قرن بیستم، هر یک از ترجمه‌های فارسی بسی بیشتر است و به تجدید چاپ‌های بیشتری می‌رسد، به طرز دیگری شگفت‌زده خواهند شد.

دربارهٔ ترجمه‌های فرانسه جز ذکر یک آمار در این مقاله سخنی نمی‌گوییم و خوانندگان فرهیخته را به منابع ذی‌ربط احاله می‌دهیم.[1] طبق آمار و فهرست *کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید* که در سال ۱۹۸۶ منتشر گردیده است[2] و کتاب‌شناسی ترجمه‌های قرآن مجید را که در فاصلهٔ ۱۵۱۵ تا ۱۹۸۰ به ۶۵ زبان منتشر شده‌اند به‌دست می‌دهد. در این فاصلهٔ زمانی ــ و هر چه زمان بیشتر می‌رود تعداد ترجمه‌ها بیشتر می‌شود ــ تعداد ترجمه‌های کامل

---

۱. «ترجمهٔ فرانسوی قرآن کریم»، نوشتهٔ شادروان دکتر جواد حدیدی، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی، ۲ جلد (تهران، انتشارات دوستان [و] ناهید).

۲. مشخصات این اثر که به زبان انگلیسی است از این قرار است:

World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: 1515-1980. Istanbul, Organization of Islamic Canference, Research Center for Islamic History, Art and Culturs. 1986. XCIX+ 880+ 34P.

این اثر به سرپرستی پروفسور دکتر اکمل‌الدین احسان اوغلو تدوین و منتشر شده است. گفتنی است که دوست دانشمند کتاب‌شناس و فهرست نگارکوشا جناب آقای محمد آصف فکرت این اثر را ترجمه و نگارش به فارسی کرده‌اند با این مشخصات:

کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌ها و تفسیرهای چاپی قرآن مجید به شصت و پنج زبان (۱۵۱۵ـ۱۹۸۰ م)، فراهم‌آوردهٔ عصمت بینارق ـ خالدارن، ترجمه و نگارش محمد آصف فکرت (مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۹).

قرآن به انگلیسی ۲۹۵ و تعداد ترجمه‌های غیرکامل و جزوی ۱۳۱ فقره، و تعداد ترجمه‌های کامل فرانسوی به ترتیب مزبور، ۱۱۶ و ۲۱ عنوان بوده است.

این کتاب‌شناسی آثار ترجمه شده را تا ۲۴ سال پیش به‌دست می‌دهد، و می‌توان حدس واقع‌گرایانه زد که با توجه به رویداد مهم انقلاب اسلامی ایران، که تا سال‌ها توجه سیاسی و کنجکاوی جهان و جهانیان را برانگیخته، روی آوردن مترجمان زبان‌های ۶۵ گانه و شاید بیش از این تعداد زبان‌های دیگر (تا مرز ۱۵۰ زبان) بسی بیشتر شده است، و ویراست جدید این کتاب که با رفع نواقص قبلی، و افزایش ترجمه‌های جدید تدوین و تدارک شده و در دست انتشار است، شاید حجمی دو چندان چاپ اول پیدا کند. در همین کتاب‌شناسی، آمار ترجمه‌های فارسی کامل، اعم از چاپ شدهٔ فارسی به صورت مستقل یا همراه با تفسیر ۱۰۷ عنوان، و ترجمه‌های فارسی غیرکامل ۶۵ عنوان است. حال آنکه ترجمه‌های کهن و خطی فارسی که قریب به اتفاق آن‌ها تحت‌اللفظی و بین‌السطور است از یکهزار فقره برمی‌گذرد و کتاب‌شناسی آن‌ها را همین نهاد قرآنی مبارک، یعنی «مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی» ان‌شاءالله به زودی منتشر خواهدکرد.

آری ترجمه‌های امروزین قرآن‌کریم در فاصلهٔ یک قرن اخیر ــ از اوان مشروطیت تا حال به ۵۰ عنوان نمی‌رسد که نگارندهٔ این سطور بررسی توصیفی و انتقادی آن‌ها را با لحاظ‌کردن ۵ شرط در دست تدوین نهایی برای طبع و نشر از سوی همین مرکز دارد. آن ۵ شرط عبارتند از ۱. محدودهٔ زمانی یک قرن اخیر ۲. همراه با تفسیر یا در «دل» تفسیر نبودن ترجمه ۳. کامل بودن/ناقص نبودن ۴. تحت‌اللفظی نبودن که مشخصهٔ اصلی و کلی تمامی ترجمهٔ کهن فارسی است (بیش از یک‌هزار ترجمه، در بیش از یک هزاره) ۵. منظوم نبودن آن‌ها.

□

لازم است از تاریخچهٔ ترجمهٔ قرآن کریم به زبان انگلیسی، اطلاعاتی ــ ولو اندک ــ برمبنای سلسله مقالات ترجمهٔ قرآن به زبان‌های مختلف، که در حجمی برابر با ۲۰۰ صفحه در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* آمده است، از بخش مربوط به ترجمهٔ انگلیسی، عرضه بداریم.

۱. نخستین ترجمهٔ انگلیسی غیرکامل از قرآن، در سال ۱۵۱۵ م (که فقط چند دهه از پیدایش و رواج صنعت نوپای «چاپ» می‌گذشته) در لندن چاپ شده است.

۲. نخستین ترجمهٔ کامل قرآن به زبان انگلیسی به همت الگزاندر راس[1] اسکاتلندی صورت

1. A. Ross

گرفته. تاریخ نشر این ترجمه را که از روی ترجمهٔ فرانسوی آندره دوریه انجام گرفته بعضی از محققان ۱۶۴۹، بعضی از جمله آرتور آربری که خود مترجم قرآن است ۱۶۵۷ م یادکرده‌اند.

۳. در قرن هفدهم میلادی نخستین ترجمهٔ انگلیسی مستقیماً از عربی و نص مقدس قرآن کریم انجام گرفته است و مترجم ویلیام بدول[1] بوده است.

۴. یک نقطهٔ عطف مهم دیگر، انتشار ترجمهٔ جورج سیل[2] در سال ۱۷۳۴ م است که تا امروز بیش از صدبار تجدید چاپ یافته است. این ترجمه با نگرش ردّیه‌نگرانه انجام گرفته است.

۵. سرآغاز ترجمه‌های امروزین و سرراست قرآن کریم، به انگلیسی ترجمهٔ ج. و. رادول[3] است (چاپ اول در لندن، به سال ۱۸۶۱ م که تا امروز به احتمال واقع‌گرایانه بیش از ۲۰ بار تجدید چاپ شده است.)

ترجمه‌های مهم دیگر عبارتند از:

الف) هنری پالمر[4] (یا درست پامر).

ب) ترجمهٔ مارمادوک پیکتال[5] (که به اسلام گروید و نام اسلامی او «محمد» است). این ترجمه، جزء منابع ترجمهٔ استاد علی‌قلی قرائی، مترجم ترجمهٔ متین و مانگار مطرح در این مقاله است.

پ) ترجمهٔ ریچارد بل[6] اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه اسکاتلندی که آرایش و ترتیب و توالی سوره‌ها را به ترتیب نزول ــ بر مبنای تحقیقات و معیارهای خود و تکیه بر منابع اسلامی ــ درآورده بود و تعلیقاتی تفسیرگونه نیز همراه ترجمهٔ خود آورده بود. این ترجمه در ۲ جلد در سال‌های ۱۹۳۷ تا ۱۹۳۹ منتشر شد. در سال‌های اخیر تفسیری بر مبنای حواشی تفسیری او انتشار یافته است. و اگر اشتباه نکنم پس از تلاش‌های دستیار ارشد او مونتگمری وات، در دهه‌های اخیر ترتیب و توالی ترجمه‌اش، بر وفق نظم و توالی آیات و سوره‌ها در قرآن رسمی جهان اسلام (روایت حفص از قرائت عاصم)[7] بازگردانده شده است. همین مونتگمری وات، شاگرد و دستیار و همشهری ریچاردبل است که مقدمهٔ *تاریخ قرآن* او را با بازنگری خود بازنگاری اساسی کرده است که به صورت مهم‌ترین یا یکی از دو مهم‌ترین تاریخ قرآن که اسلام‌شناسان غرب نوشته‌اند (آن دیگری *تاریخ قرآن* به آلمانی نوشته تئودورنولدکه) منتشر شده، و با ترجمهٔ اینجانب انتشار یافته است.

---

1. W. Bedwell
2. G. Sale
3. J. W. Rodwell
4. H. Palmer
5. M. Pickthall
6. R. Bell

۷. ← مقالهٔ «مصحف مدینه»، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*. پیش گفته.

ت) ترجمهٔ آرتور جان آربری[1] اسلام‌شناس و ایران‌شناس، استاد زبان و ادب عربی و فارسی. ترجمهٔ او مانند ترجمهٔ پیکتال به حق جزء بهترین ترجمه‌های انگلیسی است. ترجمهٔ او در ۵۰ سالی که از انتشارش می‌گذرد بارها تجدید چاپ شده و اخیراً جز تجدید چاپ به صورت افست که با کوشش و مقدمهٔ دوست فرزانهٔ قرآن‌پژوه حجةالاسلام والمسلمین خسروشاهی انجام گرفته و در صورت اصلی و این تجدید چاپ ایرانی، بدون دربرداشتن متن مقدس قرآن بوده، با آوردن متن اصلی و تجدید آرایش صفحات، به طرز مطلوبی از سوی انتشارات انصاریان منتشر گردیده است.

ث) ترجمهٔ تامس بالنتین اروینگ[2] اسلام‌شناس مسلمان‌شده (نام اسلامی او حاج تعلیم علی) و زبان‌شناس آمریکایی که نگارندهٔ این سطور نقد و نظری مثبت دربارهٔ این ترجمهٔ شیوا و نسبتاً دقیق نوشته است.[3] این ترجمه اخیراً به همت انتشارات سهروردی، با اصلاحات و اجازهٔ مترجم تجدید چاپ شده است.

ج) ترجمهٔ عالی عبدالله یوسف علی که در خانواده‌ای اسماعیلی مذهب (از بُهره‌های مقیم هند) زاده شده و ترجمه‌اش به زبان فاخر و درجهٔ امانت بالا، و احتوا بر بیش از ۶۰۰۰ تعلیقهٔ روشنگر معروف است (چاپ اول لاهور، ۱۹۳۴ـ۱۹۳۷) که پس از حدوداً چهل بار تجدید چاپ، دارالقرآن/ دار الطباعةللقرآن عربستان سعودی که به کوشش گروهی از زبده‌ترین قرآن‌پژوهان و زباندان‌ها و زبان‌شناس‌های عرب و غیرعرب، و در هر حال مسلمان، بهترین ترجمه‌های هر زبانی را (با توجه به اهمیت زبان‌ها) عیناً یا با اصلاحاتی در هیئت شکیل و شمارگان وسیع، تدوین و طبع می‌کند، این ترجمه را به‌عنوان برترین ترجمهٔ انگلیسی برگرفته و برای استفادهٔ جهانی و جهان اسلام منتشر ساخته است.[4]

گفتنی است که این ترجمه از منابع ترجمهٔ مورد بحث در مقالهٔ حاضر، یعنی ترجمهٔ استاد علی‌قلی قرائی بوده است.

---

1. A. J. Arberry　　2. T. B. Irving

۳. ← «ترجمه‌ای جدید از قرآن مجید به انگلیسی» نوشتهٔ بهاءالدین خرّمشاهی، در نشر *دانش*، سال ۷، شمارهٔ ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۵. تجدید چاپ شده در *قرآن‌پژوهی*، هفتاد بحث و تحقیق قرآنی، نوشتهٔ ب. خرّمشاهی.

۴. دارای دو صفحهٔ عنوان، و نظم آن مانند خود قرآن از راست به چپ. القرآن‌الکریم و ترجمة معانیه و تفسیره الی اللغة الانکلیزیة. تنقیح و اعداد: الرئاسة العامّة لادارات البحوث العلمیة و الافتاء و الدعوة و الارشاد. المدینة، مُجمّع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، 1410H.
عنوان به انگلیسی: *The Holy Quran, English translation of the meanings and commentary.*

چ) ترجمهٔ ن.ج. داوود[1] که یهودی عراقی است. این ترجمه در چاپ‌های اول ۱۹۵۶، و بعد، سوره‌ها را به ترتیب نزول، مانندکار ریچارد بل، مرتب‌کرده و نه متن مقدس قرآن را همراه داشت و نه شمارهٔ آیات را. در مجموع از ترجمه‌های قابل توجه است. انتشارات پنگوئین در دههٔ اخیر این ترجمه را به نظم و ترتیب مصحف رسمی جهان اسلام درآورده و همراه با نص قرآن منتشر کرده است.

ح) ترجمهٔ میراحمد علی از شیعیان پاکستان، با حواشی آیت الله حاجی میرزا مهدی پویا یزدی، و نیز تعلیقات بسیار، با رد محققانه و می‌توان گفت نهاییِ تهمتِ تحریف قرآن که بعضی از نامحققان به شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه می‌زدند و قول چند نفر از اخباریان یا اخباری‌مسلکان قدیم شیعه را به‌عنوان نظرگاه رسمی شیعه جلوه می‌دادند.[2] گفتنی است که این ترجمه هم جزء منابع استاد قرائی است.

خ) ترجمهٔ محمد اسد، یهودی عراقی مسلمان شده، که دارای حواشی ارزنده، و گاه غریب و خارق اجماع است.

د) ترجمهٔ م. م. شاکر که این ترجمه هم دارای نظرگاه شیعی است و معروف است که بخش اعظم آن برگرفته از ترجمهٔ انگلیسی محمدعلی لاهوری است.[3] ماجد فخری محقق لبنانی هم ترجمه‌ای نسبتاً قابل توجه از قرآن کریم به انگلیسی دارد.

ذ) ترجمه‌های انگلیسی هموطنان ایرانی و مسلمان و همگی شیعه که تاکنون نگارندهٔ این سطور چهار عنوان از آن‌ها را در کتابخانهٔ قرآن‌پژوهی خود دارد و پنجمی را که

---

1. N. J. Dawood

۲. با این مشخصات:

The Holy Quran. translated by S.V.MirAhmad Ali. With notes from Ayatullah... Pooya Yazdi. New York, Tahrike Tarsile Qur'an, 1988.

با مقدمه‌ای در ۱۷۳ ص، شامل قرآن‌پژوهی و شناخت قرآن از نظرگاه شیعهٔ امامیهٔ اثناعشریه. با بحثی بسیار محققانه در رد تهمت تحریف و آوردن آرا و فتاوی بزرگان و اعلام شیعه. از جمله کلیشهٔ عین دستخط آیت الله محمدهادی حسینی میلانی، و آیت‌الله سیدمحمود حسینی شاهرودی، و آیت الله سیدمحسن حکیم، و آیت الله سیدابوالقاسم موسی خوئی.

۳. با این مشخصات کتاب‌شناختی:

The Qur'an. Translated by M.H. Shakir. القرآن حکیم. New York, Tahrike Tarsile Qur'an، بدون تاریخ.

استاد دکتر مهدی گلشنی، فیزیک‌دان برجسته که دارای آثار قرآن‌پژوهی و دین‌پژوهی متعدد است، با همکاری یکی از فضلای قرآن‌شناس، به تهذیب و اصلاح عمیق این ترجمه اهتمام کرده‌اند، که چند جزء از آن از سوی سازمان تبلیغات اسلامی انتشار یافته، و هنوز به اتمام نرسیده است. نیز از سوی انتشارات انصاریان به چند صورت تجدید چاپ شده است.

انتشارات اسلامیه در سال ۱۳۵۰ منتشرکرده، فقط از نشر آن خبر دارد.

اما چهار ترجمه به قلم مترجمان ایرانی عبارتند از:

۱. ترجمه به قلم جناب اکبر ایران پناه به صورت سه زبانی (متن مقدس عربی همراه با ترجمهٔ فارسی و انگلیسی.) بنده هنوز فرصت مقابله نیافته‌ام. ولی به احتمال بسیار ترجمهٔ ایشان مبتنی بر یکی از ترجمه‌های نامبردهٔ پیشین در همین مقاله است.

۲. ترجمهٔ استاد دکتر طاهره صفارزاده که ترجمهٔ ایشان هم سه زبانی است. بر ترجمهٔ انگلیسی آن، که مترجم محترم در مطبوعات اعلام کرده‌اند که ۱۲ بار (در ظرف مدتی گاه: دو ـ سه ساله) در امریکا تجدید چاپ شده، نقد و نظری ندیده‌ام. اما بر ترجمهٔ فارسی ایشان دو نقد سراغ دارم.[۱]

۳. ترجمهٔ دوست دانشمندم استاد دکتر فضل الله نیک‌آیین که ترجمه‌ای منظوم است و زبانی فاخر و شکوهمند دارد و در محافل اسلام‌شناسی و در میان مسلمانان انگلیسی‌زبان غرب، با استقبال مواجه شده است.[۲]

۴. ترجمهٔ استاد علی‌قلی قرائی.

ترجمه‌های قابل توجه و ارزشمند انگلیسی قرآن کریم، بیش از این‌هاست. یکی از قرآن‌پژوهان مسلمان پاکستانی که نویسندهٔ چندین نقد بر این‌گونه ترجمه‌هاست، در مقاله‌ای به نام «کتاب‌شناسی گزیدهٔ ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم»، نظر به این‌که در *کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید*، زیر نظر اکمل‌الدین احسان اوغلو که در پی‌نوشت شمارهٔ ۲ همین مقاله مشخصات کتاب‌شناسی آن آمده است، توصیف و معرفی برای ترجمه‌ها نیامده است، در آن مقاله ۳۵ ترجمهٔ انگلیسی قرآن را با تفکیک سه گانه، الف) ترجمه‌های مسلمانان ب) ترجمه‌های غیرمسلمانان (قادیانی‌ها) پ) ترجمه‌های دیگری از قرآن به قلم غیرمسلمانان با شرح و بسط

---

۱. نخست نقد قرآن‌شناس و مترجم دقیق النظر قرآن کریم به فارسی، دوست دانشمندم جناب استاد مسعود انصاری با عنوان «نقدی بر ترجمهٔ خانم دکتر صفارزاده از قرآن مجید». در *ترجمان وحی*، سال ششم، شماره ۱۱. دوم نقد و نظر به قلم نگارندهٔ این سطور که برای کتاب *بررسی ترجمه‌های امروزین فارسی قرآن کریم* نوشته شده است.

۲. معرفی کوتاهی از این ترجمه در *ترجمان وحی*، شمارهٔ ۸ آمده است. سپس در شمارهٔ دهم همین نشریه دوست فرزانهٔ قرآن‌پژوه جناب آقای مرتضی کریمی‌نیا، گفت‌وگویی با استاد دکتر فضل الله نیک‌آیین، انجام داده‌اند، که روشنگر است. اما هنوز از نقد و نظر علمی ـ تحقیقی و فنی بر این ترجمه (که به احتمال زیاد باید نوشته شده باشد) خبر ندارم.

لازم و کافی، و به شیوهٔ انتقادی و ارزیابانه، معرفی کرده است.[۱]

□

کمابیش اطلاعات و آمار لازم، و چشم‌اندازی از پنج قرن تاریخچه و سابقه و کارنامهٔ ترجمه‌های انگلیسی قرآن، عرضه شد، و زمینهٔ مساعد برای معرفی جدیدترین ترجمهٔ انگلیسی قرآن‌کریم به قلم استاد سیدعلی‌قلی قرائی، از برجسته‌ترین قرآن‌پژوهان و صاحب‌نظران کوشا در زمینهٔ مسائل ترجمه‌های قرآن به انگلیسی، که کارنامهٔ پربرگ‌وباری در زمینهٔ ترجمهٔ مقالات و رسالات قرآن‌پژوهی از فارسی و عربی به انگلیسی دارند، و از همکاران و اعضای هیئت علمی مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی هستند، فراهم شد. عنوان ترجمه از این قرار است: *The Qur'an with an English Paraphrase* و از سوی همان مرکز به‌عنوان مقبول‌ترین و معتبرترین و دقیق‌ترین ترجمهٔ انگلیسی مرکز ترجمه، در سال جاری = ۱۳۸۲ ش/ ۲۰۰۳ م منتشر شده است.

ابتدا به معرفی اجمالی مترجم فرزانه، سپس به معرفی این ترجمه (بیان ویژگی‌ها و اصول و مبانی مقبول مترجم و معمول در این ترجمه، و نظر بعضی از صاحب‌نظران دربارهٔ آن) می‌پردازیم.

دربارهٔ مترجم

استاد سیدعلی‌قلی قرائی در هجدهم ذیحجه (عیدغدیر) سال ۱۳۶۶ ق/ ۳ نوامبر ۱۹۴۷ م در شهر حیدرآباد، در آخرین سال حکومت خودمختار آن مملکت و نیز آخرین سال حکمرانی آخرین پادشاه آن سرزمین آصف‌جاه هفتم (۱۹۱۱ـ۱۹۴۸ م) به دنیا آمد. این حکومت به وسیلهٔ رهبران استقلال هند، در سال ۱۹۴۸ م مورد هجوم قرار گرفت و فرمانروایی سلسلهٔ آصف‌جاه پایان یافت. پدرش مرحوم سید محمدقلی خان قرائی مربی دو شاهزاده ـ فرزندان آصف‌جاه هفتم ـ بود. سپس استاد کالج تربیت مدرس وابسته به دانشگاه عثمانیه شد. او در علوم عقلی و نقلی اسلامی صاحب‌نظر بود و در زبان و ادبیات عربی، فارسی، و اردو دست داشت. پدربزرگش «آقابزرگ شیرازی» از یکی از خاندان‌های اصیل شیراز بود، که در جوانی چندی به حیدرآباد رفت و در آن‌جا ازدواج کرد و به علت مخالفت با تسلط انگلیسی‌ها از آن‌جا به شیراز بازگشت و در

---

۱. «کتاب‌شناسی گزیدهٔ ترجمه‌های انگلیسی قرآن‌کریم» نوشتهٔ ا. ر. قدوائی، ترجمهٔ علی حقی، در مجلهٔ مترجم. شمارهٔ ویژهٔ مباحث ترجمهٔ قرآن، سال سوم، شمارهٔ دهم، تابستان ۱۳۷۲، مشهد، صص ۲۰۵ـ۲۱۸.

واقعهٔ مسجد گوهرشاد، در شهر مقدس مشهد رضوی بود.

سیدعلی نوجوان دروس دورهٔ ابتدایی را در حیدرآباد به زبان اردو فراگرفت و سپس دورهٔ نهایی دبیرستان را در دبیرستان «عالیه» که زبان آموزشی‌اش انگلیسی بود، گذراند و رتبهٔ اول را احرازکرد. در سال ۱۹۶۴ م (۱۳۴۳ش) تحصیلات دانشگاهی‌اش را در رشتهٔ مهندسی مکانیک در دانشگاه عثمانیه آغازکرد. پس از گرفتن لیسانس، در سال ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰ م به آمریکا رفته و در دانشگاه ویسکانسن در رشتهٔ مدیریت بازرگانی به تحصیل پرداخت و در ۱۹۷۱ این رشته را به پایان رساند. ولی چون از نابسامانی‌های اخلاقی و زندگی مادی امریکایی آزرده خاطر بود، در آغاز سال ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳ م به هندوستان بازگشت. شادروان پدر ایشان همواره آرزوی بازگشت به ایران، سرزمین آبا و اجدادی‌اش، را داشت. ولی به این آرزو نایل نشد و در سال ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷ م در ۴۷ سالگی به علت عارضهٔ قلبی درگذشت.

استاد قرائی در سال ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵م ازدواج کرد و وارد ایران ــ وطن مألوف نیاکانش ــ شد. سال‌های آخر سلطنت محمدرضا پهلوی از لحاظ فساد و انواع نابهنجاری‌های هیئت حاکمه و اشراف، به نظرش حتی از شیوهٔ زندگی و مسائل اجتماعی و سیاسی امریکا نابسامان‌تر و تحمل‌ناپذیرتر آمد. به امید تدریس در رشتهٔ مدیریت بازرگانی به دانشگاه شیراز رفت و فرهنگ حاکم بر شهر ــ زادگاه نیاکانش ــ برای او دافعه داشت. پس از اندک زمانی اشتغال در شهرک صنعتی البرز قزوین، در سال ۱۳۵۵ به قم کوچید و در آن‌جا متوطن شد و تاکنون در این کانون پرشور علمی و مذهبی زندگی می‌کند.

جناب قرائی از همان آغاز تحصیلات دانشگاهی‌اش، به یادگیری زبان‌های فارسی و عربی و ژرف‌خوانی قرآن‌کریم و دین‌پژوهی روی آورد. مطالعهٔ *نهج‌البلاغه* او را در اعتقادات مذهبی‌اش ــ تشیّع اثناعشری ــ راسخ‌ترکرد. و با جدیت روزافزون به فراگیری علوم قرآنی و حدیث و سایر علوم و معارف اسلامی و تاریخ اسلام و ادبیات فارسی پرداخت.

در طلیعهٔ پیروزی انقلاب اسلامی ایران با همکاری جمعی از دوستان همفکرش ماهنامهٔ *پیام صلح* را که اولین مجلهٔ انگلیسی زبان در ایران آن زمان بود، تأسیس کرد، که بیش از ۱۲ شماره دوام پیدا نکرد. یک چند به کارهای فنی به‌عنوان مهندس نگهداری و تعمیرات در کارخانه‌های قم اشتغال داشت و در زمستان ۱۳۶۰ به‌عنوان ویراستار اخبار خارجی در روزنامهٔ *تهران تایمز* که تحت نظارت سازمان تبلیغات اسلامی بود، به کار پرداخت. پس از چند ماه، سمت دبیر اجرایی *فصلنامهٔ التوحید* به او محول شد. به مدت ۱۴ سال (۱۳۶۲ تا ۱۳۷۶) در مقام سردبیری

مجلهٔ *التوحید* فعالیت‌کرد. این نشریه، یکی از وزین‌ترین نشریات انگلیسی زبان در جهان اسلام بود.

در این سال‌ها توفیق ترجمهٔ چند متن مهم عربی و فارسی را به انگلیسی پیداکرد، که عبارتند از:

۱. *بدایةالحکمة* (اثر شادروان علامه طباطبایی)
۲. *شرح چهل حدیث* (اثر شادروان امام خمینی)
۳. *سیری در نهج‌البلاغه* (اثر شادوران آیت‌الله مطهری)
۴. *روح مجرد* (اثر شادروان آیت‌الله طهرانی)
۵. *لب‌اللباب* (اثر آیت‌الله طهرانی)
۶. *رسالهٔ سیر و سلوک* (منسوب به بحرالعلوم)
۷. *گزیدهٔ اصول کافی* (کلینی)
۸. *رسالت اخلاق* (اثر سیدمجتبی موسوی لاری)
۹. *اوصاف الاشراف* (خواجه نصیر طوسی)
۱۰. *تحریف در قرآن/افسانهٔ تحریف قرآن* (اثر حجةالاسلام رسول جعفریان)
۱۱. *عاشورای حسینی* (آیت‌الله مطهری)
۱۲. ترجمهٔ فارسی کتاب ***A Medieval Muslim Scholar at Work*** نوشتهٔ اتان کلبرگ با عنوان *کتابخانهٔ ابن طاووس*، با همکاری آقای رسول جعفریان. ایشان ده‌ها مقالهٔ قرآن‌پژوهانه را نیز از فارسی و عربی به انگلیسی ترجمه‌کرده است. استاد قرائی محقق و قرآن‌پژوهی چند زبانه است (اردو، فارسی، عربی، انگلیسی)، و ترجمه‌ها و نثر عادی انگلیسی ایشان بدون به اصطلاح «لهجه» یاگرایش آشکار منطقه‌ای است. در این باره بیشتر بحث خواهیم‌کرد.

پس از تأسیس مرکز ترجمهٔ قرآن در سال ۱۳۷۳ ش چند تن از قرآن‌پژوهان و زبان‌شناسان و زبان‌دانان به‌عنوان همکار (چه به صورت کارمند چه مشاور و همکار پاره وقت) به همکاری دعوت شدند. جناب قرائی یکی از باکفایت‌ترین مشاوران مرکز است. ایشان پس از پیشنهاد مرکز برای اهتمام به ترجمه‌ای شیوا و دقیق به انگلیسی از قرآن، مدتی تأمل و تردید ورزید، اما به گفتهٔ خودشان با آنکه تجربهٔ ترجمهٔ «عبارت به عبارت» قرآن را در ترجمهٔ سوره‌های کوتاه قرآنی که در *مفاتیح‌الجنان* آمده، در کارنامهٔ خود داشتند و این روش راکارآمد و به اصطلاح پاسخگو یافته بودند، باز برای احتیاط بیشتر همین شیوهٔ ترجمهٔ دقیق «عبارت به عبارت» را به

نحو آزمایشی در ترجمهٔ سورهٔ بقره هم آزموده و نتیجه را مثبت یافتند. سپس پیشنهاد مرکز را با احتیاط علمی که احساس مسئولیت دینی هم به آن، خواه و ناخواه افزوده می‌شود، با اتکا به امداد و توفیق الهی و تکیه بر مهم‌ترین یعنی معتبرترین منابع قرآن‌شناسی اهل تشیّع و اهل تسنن، و مشورت مداوم با اهل فن و اهل زبان، با اهتمامی چهار - پنج‌ساله این ترجمهٔ شیوا و دقیق را به‌دست داده‌اند.

دربارهٔ ترجمه

۱. سخن دربارهٔ ترجمه رابا بحث دربارهٔ عنوان این ترجمه آغاز می‌کنیم:

The Qur'an with an English paraphrase

ترجمهٔ عادی این عنوان چنین است: قرآن، با نقل به معنا به انگلیسی یا با ترجمهٔ آزاد به انگلیسی. زیرا paraphrase دو معنای مشهور دارد یکی ترجمهٔ آزاد[1] چنانکه در فرهنگ دوجلدی آکسفورد که روایت کوتاه‌تر فرهنگ عظیم بیست‌جلدی آکسفورد (OED) است چنین جمله‌ای آمده:

I have avoided paraphrase in favour of quotation.

(من به نفع/ به قصد نقل قول [یا نقل به عین الفاظ] از نقل به معنا پرهیزکرده‌ام).

لذا بنده به محض ملاحظهٔ این عنوان و داشتن این سابقه در ذهن که غربیان گاه برای بهتر فهمیدن کتاب مقدس، به‌جای ترجمهٔ دقیق از آن ترجمهٔ آزاد = نقل به معنا به‌دست می‌دهند، چون شیوهٔ ترجمهٔ آزاد را با سلیقه و سبک علمی استاد قرائی در تعارض می‌دیدم، حیران شدم. یک معنای paraphrase هم «تعبیر به بیان آسان‌تر» است. اما با شناختی که از سبک کار استاد قرائی داشتم، و شاید پیشتر هم نمونه‌ای از این ترجمه را دیده بودم، می‌دانستم که هیچ یک از این معانی مورد نظر و برآورندهٔ هدف ایشان نیست، بلکه حتی برای ایشان و هدف مقدسشان «نقض غرض» دربردارد. وقتی بیشتر تأمل‌کردم و سبک ترجمه راکه مطلقاً بی‌سابقه است دیدم و مقدمه و توضیح و روش کار ایشان را خواندم به این نتیجه رسیدم که مراد ایشان از paraphrase معانی یاد شده نیست. بلکه معنای سومی است که اتفاقاً با مقداری ابهام در کتب لغت هم آمده. پیش خود به این نتیجه رسیدم که مراد ایشان، چنانکه تصریح کرده‌اند، پرهیز از

---

1. free rendering / translation

ترجمهٔ «کلمه به کلمه»[1] و روی آوردن به ترجمهٔ «عبارت به عبارت» است که در مقدمهٔ خود از آن به «رهیافت یا رویکرد عبارت به عبارت»[2] یاد کرده‌اند؛ و در همان مقدمه، تعبیر دیگری از شیوهٔ کار خود به‌دست می‌دهند که باید آن را« [ترجمهٔ] عبارت به عبارت با بازتاب دقیق [یا آینه‌وارِ متن]»[3] دانست.

حاصل آنکه برای من، مخصوصاً با ملاحظه شیوهٔ کار ایشان در سراسر متن، اطمینان قطعی حاصل شد که مراد ایشان از paraphrase، چنانکه تعبیر phrase - for - phrase شارح و روشنگر آن است، **ترجمهٔ عبارت به عبارت** است ولاغیر، و شاهد فال آنکه در یک نوشتهٔ فارسی دیدم که ایشان تعبیر «ترجمهٔ عبارت به عبارت» را به کار برده‌اند. قید «با بازتابی دقیق یا آینه‌وار» هم معنای مقصود ایشان را کامل، و شناخت مخاطبان را از روش و شیوهٔ ایشان، به خوبی و درستی روشن می‌سازد.

گفته شد که این ترجمه همراه با متن مقدس قرآن است، آن هم نه با ترجمهٔ آیه به آیه، زیرا اغلب آیات قرآنی از چند جمله و چندین عبارت تشکیل شده‌اند. لذا ابتدا یک عبارت قرآنی (غالباً ۲ تا ۵ـ۶ کلمه‌ای) می‌آورند و سپس در مقابلش ترجمهٔ آن را. یک بختیاری هم به ایشان در اجرای این روش مدد رسانده است. و آن این است که هرچه اجرای این روش یا شیوه در ترجمهٔ فارسی ناکام و ناکارآمد است و بیش از یک‌هزار ترجمهٔ فارسی در بیش از یک‌هزاره، شاهد صدق این قولند و این ناشی از تفاوت یک زبان هند و اروپایی یعنی فارسی، با یک زبان سامی، یعنی عربی است، ولی باکمال تعجب بین ساختار جمله در عربی که ابتدا فعل را می‌آورد و سپس مفعول را، با ساختار جمله در انگلیسی ــ و نه در فارسی ــ این همسویی و همخوانی برقرار است. لذا با کار بست شیوهٔ ترجمهٔ عبارت به عبارت، ترجمهٔ انگلیسی از حیزّ طبیعی نحوی جملات یا عبارات خود خارج نمی‌شود. و این ابتکار، باب تازه‌ای در ترجمهٔ قرآن به زبان انگلیسی (و زبان‌های هم ساختار با آن) می‌گشاید و نقطهٔ عطفی در تاریخ ترجمهٔ انگلیسی قرآن کریم است. به مثال زیر توجه فرمایید:

And We shaded you with clouds,	**و ظلّلنا علیکم الغمام،**
and sent down to you manna and quails:	**و أنزلنا علیکم المنَّ و السَّلویٰ**
Eat of good things We have provided for you’	**کلوا من طیّبات ما رزقناکم**

1. word - for - word translation
2. phrase - for - phrase approach
3. mirror paraphrasing

و ما ظَلَمونا — And they did not wrong Us'

ولکن کانو أَنفَسهُم یظلمون — but they used to wrong [only] themselves.

متن و ترجمهٔ آیهٔ ۵۷ سورهٔ بقره را که به شیوهٔ عبارت به عبارت، با تقطیع بسیار طبیعی لفظی - معنایی انجام گرفته ملاحظه فرمودید. نکته‌های مهم این است که:

۱. این روش کاملاً بی‌سابقه و ابتکاری است؛ و هیچ‌یک از مترجمان نامدار دیگر، که از آن‌ها یادکردیم، به صرافت استفاده از این شیوه نیفتاده‌اند. این امتیاز مهم، از اعتبارهای ویژهٔ ترجمهٔ استاد قرائی است. ۲. کاربست این روش، نه فقط با روال و روند و ساخت و ساختار نثر و جمله‌نویسی (و هر جمله‌نویسی در هر زبانی، در اکثر قریب به اتفاق جملات متشکل از عبارات، و به اصطلاح عبارت به عبارت است مگر جمله‌های بسیط و کوتاه) عربی و انگلیسی مخالفت ندارد، بلکه کمال موافقت و همخوانی را با آن‌ها داشت و ۳. ارزش آموزشی دارد و ۴. میزان دقت و امانت و انطباق هر عبارت قرآنی به سرعتِ خواندن و مقابله‌کردن سریع، قابل تشخیص و داوری است.

اینک به بیان سایر ویژگی‌های این ترجمه ادامه می‌دهیم:

۲. مترجم قرآن‌شناس، در اغلب صفحات پانوشت‌های توضیحی مناسب (حتی در بحث از اختلاف قراآت) یا بیان شأن نزول، یا رفع ابهام از ظاهر آیات و عبارات قرآنی و نظایر آن نگاشته‌اند که همواره با ذکر منبع / منابع است.

۳. پیش‌گفتاری محققانه و مهم و مفید دربارهٔ مشکلات ترجمهٔ قرآن و بیان ریزه‌کاری‌های سنجیده و اندیشه‌شدهٔ روش خود نگاشته‌اند که گزاره‌ها ــ و نه گزارشی سراسر ــ از آن، نظر به تنگنای مقال و مجال خود در این مقاله، ترجمه و نقل می‌کنیم:

«... از ترجمهٔ یک متن ادبی، انتظار می‌رود که این چهار شرط اساسی را احراز کند یا برآورده سازد: ۱. بتواند معانی متن مبنا را به شیوه‌ای قابل فهم، برساند؛ ۲. شکل و شیوهٔ بیانش، طبیعی و آسان فهم باشد؛ ۳. فحوایی از سبک و سیاق متن اصلی را در بر داشته باشد؛ ۴. انگیزش یا واکنشی مشابه [با متن اصلی برای اهل آن زبان] در خوانندهٔ ترجمه پدید آورد. اما ترجمهٔ قرآن کریم با آنکه ممکن است دو شرط از این شرط‌های چهارگانه را به درجات مختلف، بسته به مهارت [و طبع و توان] مترجم برآورده سازد، پیداست که در راه احراز دو شرط یا بایستگی آخر ــ حتی به تقریب ــ موانع گذرناپذیر، وجود دارد.

نخست این‌که در زمینهٔ رسانایی کامل معانی متن مبنا، بر سر راه هر ترجمه‌ای

محدودیت‌های مسلم و مشهود قرار دارد. در این‌جا اولین مشکل که مترجم با آن مواجه می‌شود، فقدان کلمات / اصطلاحاتی است که در زبان انگلیسی، از نظر معنا شناختی، معادل کلمات عربی خاص باشد که بعضی از آن‌ها نقش کلیدی در [ابلاغ] پیام قرآنی دارند، نظیر **تقوی**، **کفر**، **ایمان**، **شرک**، **حقّ**، **باطل**، **معروف**، **منکر**، **فتنه**، **غیب**، **سنت**، **توبه**، **ولی**، و **ظُلم**. در این موارد، مترجم باید به تقریب یا رسانایی تقریبی، بسنده کند، و این معادل‌های تقریبی از انتقال طیف معنایی کامل و غنای کلمات/ اصطلاحات اصلی، قاصرند، و در نهایت معنایی ابتر و نادرخور در قبال پیام تنزیل عرضه می‌دارند.

[در این‌جا مترجم دانشور، در پانوشت تعداد معتنابهی از کلمات/ اصطلاحات دیگر قرآنی که همین کیفیت را دارند، به میان آورده‌اند از جمله: **امر**، **آیه**، **عزم**، **بغی**، **برائه**، **بأس**، **بِر**... تا **تسخیر**، **طیّب**، **طغیان** و نظایر آن‌ها، جمعاً ۶۰ کلمه] و در ادامهٔ سخن خود آورده‌اند: اما دربارهٔ شرط اساسی یا بایستگی دوم که ترجمه باید بیانش آسان‌یاب و طبیعی باشد باید گفت این مسئله عمدتاً به دریافت مترجم از ماهیت، معنا و مقصود ترجمه، و رهیافت یا رویکرد او بستگی دارد...

[در این‌جا از قول یوگن نایدا صاحب‌نظر بزرگ و نامدار ترجمه، به‌ویژه ترجمهٔ کتب مقدس، در کتاب *در راه نیل به علم ترجمه*، صفحات ۱۶۵، ۱۶۶ چنین نقل کرده‌اند:] ترجمه پویای همخوان با اصل، چنین تعریفی دارد: «نزدیک‌ترین معادل طبیعی به پیام زبان مبدأ»...

خوانندهٔ آگاهِ ترجمهٔ متون ادبی از این تقریب، یا بلکه نارسایی سرشتی سرشته در روند ترجمه با خبر است. چنین نارسایی در مورد ترجمه‌های قرآن، کاملاً هویداست. غایت قصوایی که ترجمه می‌تواند به آن برسد این است که هم‌چون وسیله‌ای برای دستیابی یا راه یافتن به خود قرآن عربی، به‌کار آید. ترجمه‌های تحت‌اللفظی بین‌السطوری [که به صورت زیرنوشتهٔ آیات انجام می‌گیرد] در زبان فارسی و اردو فراوان است. در واقع، این رهیافت و شیوه، عملکرد غالب در ترجمه‌های قرآن که در دو قرن اخیر به چاپ رسیده، بوده است. ترجمه‌های جدیدتر فارسی گرایشی به دور شدن از این شیوه نشان می‌دهند، حال آنکه این عملکرد هنوز در زبان اردو حاکم است. از آن‌جا که این زبان‌ها، همانند خود عربی، از راست به چپ نوشته می‌شوند، کاربرد ترجمهٔ بین‌السطور ــ که در یک سطر متن عربی و در یک سطر، به طرز یک در میان، ترجمهٔ آن نوشته شده ــ به صورت شیوه‌ای مناسب و مردم پسند از ارائهٔ معانی متن مقدس قرآن درآمده است. این هیئت برای خوانندگانی که متن عربی قرآن را صرفاً بـه خـاطر ثـواب قـرائت مـتن،

نمی‌خوانند، بلکه مشتاقند که استفادهٔ بیشتری از درک و دریافت معانی آن و تأمل در آیات قرآنی ببرند، بسیار مدد رسان است... بعضی از این ترجمه‌های تحت‌اللفظی یا بین‌السطوری، به‌ویژه نمونه‌های کهن‌تر آن، ترجمه‌های کلمه به کلمه‌اند. آن‌ها فی‌الواقع [نوعی] فرهنگ‌های [دو زبانی] قرآنی‌اند به این شرح که معنای هر کلمه یا عبارت عربی را در زیر سطر اصلی می‌آورند. این‌ها، هرچند در مقام فرهنگ، مفید هستند، غالباً در مفهوم‌سازی معانی متن قرآنی، ناکارآمدند، چرا که نثر ترجمه در نهایت، دست و پا شکسته، غیرطبیعی و در بعضی مواقع سردرگم است.

ترجمهٔ تحت‌اللفظی (بین السطوری) انگلیسی قرآن، نظیر آنچه در اردو و فارسی هست، آشکاراکم فایده است؛ زیرا دو زبان [انگلیسی از یک سو، و فارسی یا اردو از سوی دیگر] در دو جهت مخالف همدیگر نوشته می‌شوند. شیوهٔ عبارت به عبارت که در ترجمهٔ حاضر به‌کار بسته شده، به این قصد بوده که بخشی از فایدهٔ ترجمه‌های تحت‌اللفظی (بین السطوری) را به خوانندگان انگلیسی زبان قرآن مجید برساند. شیوهٔ ترجمهٔ عبارت به عبارت با دقت آینه‌وار[1] رهیافت جدیدی است که در ترجمهٔ متون مقدس اسلامی، و عمدتاً قرآن و حدیث، باب شده است. در این رهیافت، متن مبنا (یا مبدأ) به صورت عبارت به عبارت پیش می‌رود و ترجمه در مقابل آن عبارت به عبارت می‌آید. هر عبارت در زبان مقصد یا گیرنده، مفاد معنای هر عبارت را در متن مبنا، آینه‌وار باز می‌تاباند و فرا می‌نمایاند.

اول بار که چنین شیوه‌ای به ذهنم رسید، به هیچ‌وجه روشن نبود که آیاکارا، وکارآمد است یا نه. به نظر می‌رسید سرانجام به سبک و سیاقی غیرطبیعی و کژومژ درخواهد آمد. ولی چون آهسته‌آهسته در ترجمه پیش رفتم، مایهٔ شگفتی بود که دیدم این شیوه کارایی دارد (با چند استثنای معدود، فی‌المثل آیهٔ ۱۰۵ سورهٔ بقره که فعل **یَوَدُّ** در آغاز جمله می‌آید). در هر حال، نتیجهٔ کار آنچنان که در آغاز انتظار می‌رفت، ناسنجیده و نابسامان نبود. باری، مترجم مدام می‌بایست از عهدهٔ دو مشکل برآید: اول اهتمام به رساندن معنای کامل هر عبارت از متن مبنا (مبدأ) در عبارتی همسان و همخوان از متن مقصد؛ و دوم ربط و پیوند دادن عبارت‌های متوالی، به شیوه‌ای که، تا آن‌جا که ممکن است، نثری شیوا، روشن، مفهوم، طبیعی و از نظر سبک و سیاق پذیرفتنی پدید آورد.

فایده‌مندی چنین شیوه‌ای برای خواننده‌ای که می‌خواهد متن عربی را با اتکا به ترجمهٔ هر عبارت و آیه، دریابد، آشکار است. آنچه برای پیگیری معنای متن عربی قرآن، نیاز دارد، دانشی

---

1. mirror paraphrasing

ابتدایی از زبان عربی است، یعنی دانشی اجمالی از واژگان و صرف [و نحو] عربی. حاصل آنکه، خواننده‌ای که عجالتاً چنین دانشی اجمالی از عربی داشته باشد، چندان مشکلی در پیگیری و درک متن عربی به کمک ترجمه‌ای که در این‌جا عرضه شده، نخواهد داشت. پس از چند دور قرائت، امید است که خواننده خود بتواند متن عربی را بدون نیاز به مراجعه به ترجمه پی بگیرد.

روش و رهیافتی که در این ترجمه از آن پیروی شده، از این قرار است:

۱. از آن‌جا که هدف اصلی و اعلای من تهیهٔ ترجمه‌ای بود که راهیابی مستقیم به متن عربی قرآن را ممکن سازد، کوشیده‌ام حتی‌المقدور بین عبارت‌ها و شبه‌جمله‌های متن مبدأ و مقصد، معادل رسمی/ متعارف بیاورم، ولی به هنگام ضرورت، از جرح و تعدیل لازم برای خوش‌خوانی و مفهومیت، روشنی و طبیعی بودن بیان تردید نورزیده‌ام، البته تا آن‌جا که محدودیت کاربست روش «ترجمهٔ عبارت به عبارت دقیق» اجازه می‌داده است. این جرح و تعدیل‌ها [در ترجمه] انواع گوناگون دارد و شرح همهٔ آن‌ها در این‌جا ممکن نیست. عمدهٔ آن‌ها عبارتند از: تغییرات دستور زبانی، نظیر تغییر زمان‌های افعال، وجه فعل، اشخاص و ضمائر و اعداد؛ آوردن اسم به‌جای فعل و بالعکس؛ همچنین حذف‌ها و افزوده‌های ناگزیر؛ و آشکار ساختن آنچه در متن مبدأ، به ابهام و اشاره آمده است. گه‌گاه این تغییرات شامل تعدیل اصطلاحات (تعبیرات اصطلاحی) و نیز نحوی می‌گردد. خوانندگان باید از وجود چنین تغییرات، هنگامی که متن عربی را با ترجمه مقابله و همخوانی می‌کنند، آگاه باشند. [گفتنی است که مترجم دانشور برای هر یک از این تغییرات، نمونه‌ای در پانوشت آورده‌اند].

۲. این ترجمه بر وفق آنچه در میان تفسیرهای مفسران محتمل‌الصدق‌تر بوده، انجام گرفته است. گاه نظرگاه‌های تفسیری بدیل را که مهم و معنی‌دار به نظر می‌رسیده، در پانوشت یاد کرده‌ام. در سراسر این ترجمه استنادهای مفصل به تفسیرهای کهن و مقبول (کلاسیک) قرآن نموده یا به آن‌ها ارجاع داده‌ام، نظیر تفسیر طبری، فخررازی، زمخشری و سیوطی در میان آثار اهل سنت و تفسیر *المیزان* علامهٔ طباطبایی، *مجمع‌البیان* طبرسی و تفسیر *برهان* [سیدهاشم] بحرانی در میان آثار شیعه.

بعضی از آثار دیگر که مورد مشورت و مراجعه بوده در کتابنامهٔ آخر همین پیشگفتار یاد شده است. به احادیث تفسیری ائمه اهل بیت ـ علیهم‌السلام ـ نظر به اهمیت بی‌همتایی که در تأویل قرآن دارند، توجه مخصوص داشته‌ام...

۳. توجه به اصطلاحات (تعبیرات اصطلاحی) قرآنی، بخش مهمی از خط‌مشی به‌کار بسته

در این ترجمه است. [مترجم دانشور، این تعبیرات اصطلاحی را به سه دسته تقسیم کرده و گفته‌اند که ترجمهٔ تحت‌اللفظی، و نه استعاری و اصطلاحی، بعضی از آن‌ها که معادل انگلیسی ندارد، برای انگلیسی‌زبانان می‌تواند مفهوم باشد. سپس برای هرگونه مثال‌های متعددی زده‌اند]...

۴. ترجمه بر مبنای روایت حفص از قرائت عاصم که رایج‌ترین و مردم‌پسندترین قرآآت قرآن‌کریم در سراسر جهان اسلام است انجام گرفته است.

۵. موارد حذف و ایجاز در قرآن ــ که در زمینهٔ فرهنگی انگلیسی عبارت است از «حذف کلمه یا عبارتی که از نظر ترکیب نحوی کامل، وجودش ضرورت دارد، اما برای فهم و دریافت معنا ضروری نیست» ــ غالباً فراتر از این توصیفات است و همواره چندان آشکار نیست. به این موارد [که در ترجمه تکمیل شده] در پانوشت‌ها اشاره شده است.

۶. در بعضی موارد، ارجاعات متقابل، در ذیل آیات ذکر شده، ولی یک فهرست موضوعی نسبتاً مفصل، متشکل از نام‌ها و اصطلاحات [و واژگان و مفاهیم کلیدی] در بخش پیوست‌ها آمده است...

□

مترجم کاردان در پایان پیش‌گفتار از «مرکز ترجمهٔ قرآن مجید به زبان‌های خارجی» و مدیر آن حجة‌الاسلام استاد محمد نقدی، برای واگذاری چنین ترجمه‌ای به ایشان و حسن اعتماد و تشویق و همه‌گونه حمایت‌ها، تشکر کرده است. همچنین از همیاری‌ها و همکاری‌های استاد دکتر محمد لِگنهاوزن (ایران‌شناس، اسلام‌شناس، قرآن‌پژوه مسلمان‌شدهٔ امریکایی که استاد مدعو در پژوهشکدهٔ حکمت و فلسفهٔ اسلامی در تهران و اغلب دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها و نهادهای علمی شهر مقدس قم است ــ و راقم این سطور در یک دههٔ پیش افتخار شرکت و حضور یک دوره از درس «فلسفهٔ دین» ایشان را در پژوهشکده یا انجمن فلسفه داشت ــ صمیمانه سپاسگزاری کرده‌اند، که با شکیبایی و دقت‌نظر ذاتی خود، اصطلاحات مفیدی برای بهسازی ترجمه به عمل آورده، و پیشنهادهایش در تدوین خط‌مشی ویژهٔ این ترجمه بسی کارساز بوده است. همچنین از جناب شجاع علی میرزا که سراسر دست‌نوشتهٔ ترجمه را خوانده و پیشنهادهایی برای اصطلاحاتی کرده‌اند که مآلاً به صحت و سلامت [لفظی ـ معنوی] متن نهایی مدد رسانده است، تشکر خود را اعلام داشته، و از خوانندگان محترم درخواست کرده‌اند که تذکرها و نقد و نظرهای خود را به نشانی ناشر و مترجم ارسال نمایند. همچنین از کوشش‌گران دیگر به نیکی یادکرده و ثواب این ترجمه را به روح مکرم خواهر شهید خود اهداکرده‌اند. در این

پیشگفتار یاد و سپاسی از استاد حامد الگار که نقد و نظری کوتاه و در عین حال مهم بر این ترجمه نوشته‌اند که در دولب برگردان لفاف روی جلد چاپ شده به میان نیامده، و به احتمال قریب به یقین، این امر ناشی از این بوده که دکتر الگار ترجمه را در هیئت چاپ شدهٔ کامل، ملاحظه کرده‌اند.

□

در این‌جا مناسب است، اظهارنظرهای استاد دکتر محمد لگنهاوزن و پروفسور حامد الگار را ترجمه و نقل کنیم:

«این ترجمه‌ای شگرف است. هم دقیق است، هم شیوا. مترجم در این کار به تعادل مطلوبی دست یافته است. این ترجمه نسبت به ترجمه‌های موجود، از پیشرفت واقعی برخوردار است» (دکتر محمد لِگنهاوزن).

«آنچه علی‌قلی قرائی در ترجمه‌اش که آگاهانه «قرآن با ترجمهٔ عبارت به عبارت انگلیسی» نامیده، به ثمر رسانده است، احیای هنر ترجمه به‌عنوان مددکار درک و دریافت متن اصلی است، که ماهرانه با نیازهای قرآن‌پژوهان انگلیسی‌زبان (یا انگلیسی‌خوان) انطباق داده شده است. این ترجمه، هم از نظر شیوهٔ آرایش [صفحه] و هم برگردان تعبیرات اصطلاحی، با متن اصلی همارا و هماهنگ است. مترجم همواره به نهایت درجه از نزدیکی با متن عربی، همراه با روشنی و شیوایی بیان، نایل شده است. همین است که به اساسی‌ترین وجه ترجمه را با متن اصلی همساز گردانده است.

قرائی هرچند ترجمه‌اش را به صورت ترجمهٔ عبارت به عبارت معانی قرآنی منظور می‌دارد ـ که وسیله‌ای است برای راهیابی و دستیابی به متن اصلی ـ باید به تأکید گفت که ترجمهٔ او، حتی اگر ارجاعات متقابل منظم به نص عربی، مورد نظرِ خواننده نباشد، در کمال خوش‌خوانی است. در نتیجه، هر قرآن‌پژوهی، حتی اگر قصد نداشته باشد که از آن به‌عنوان پلی به متن متعالی اصلی عربی استفاده کند، می‌بایست که نگاهی به ترجمهٔ او بیندازد و لذت و فایده ببرد.

زبانی که قرائی برگزیده [و پیش گرفته]، روشن، پاکیزه و پیراسته، سرراست، متین، و به یکسان به دور ازکهن‌گرایی (آرکائیسم) و نوگرایی (مدرنیسم) است که [دو گرایش اخیر] به [کار] سایر مترجمان قرآن آسیب رسانده است.

این امر... همواره بر عهدهٔ مترجم بوده که تفسیر را تابع وظیفهٔ اصلی ترجمه بگرداند؛ نه آنکه هرگونه رأی و نظر شخصی را که خود داشته باشد بر متن تحمیل کند. و تا آن‌جا که توانسته برای

[پی بردن به] فراتر از متن، به منابع [معتبر] مراجعه کرده تا اصحّ اقوال را برگزیند و آن‌ها را بشناسد و بشناساند. قرائی در هر سهٔ این زمینه‌ها موفق بوده است.

قرائی در آغاز ترجمهٔ عبارتش از معانی قرآنی، پیش‌گفتاری آورده است که در آن نه فقط از روش ترجمه‌ای که در پیش گرفته سخن گفته، بلکه، مهم‌تر از آن از انگیزهٔ کلی و وجودی‌ای که باید انسان را به مطالعهٔ قرآن وا دارد، یعنی: نیاز آغازین به شناخت منشأ خود، طبیعت، قصد و غایت هستی و سرنوشت و سرانجام [آفرینش] گفت‌وگو کرده است. مسئله ساده و روشن است. در واقع، تحسین و ارج‌گزاری جدی و عمیق به پیام قرآنی، به کل کوشش‌های موفق قرائی، روح و جان بخشیده است. ما مطالعهٔ ترجمهٔ او را به همهٔ کسانی که تعلق خاطر [و پروای] جدی به قرآن‌کریم دارند، صمیمانه توصیه می‌کنیم» (پروفسور حامد الگار).

نقد ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی از قرآن کریم

دربارهٔ مترجم

آقای دکتر ابوالقاسم امامی از فضلای کم‌کار اما گزیده‌کار و دقیق‌النظر امروز در ایران است و در ادبیت و عربیت و اغلب دانش‌ها و معارف اسلامی هم در حوزه و هم در دانشگاه، به مدارج والای علمی دست یافته است. او متولد بیست و سوم دیماه ۱۳۱۳ش است. پدرش اهل علم و از شاگردان مرحوم آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی بود. تا سال ۱۳۲۸ش تحصیلات ابتدایی را درگز و بندرگز (استان گلستان) به پایان رساند. سپس بر وفق علاقه و ارشاد پدر، به تحصیلات حوزوی (درگرگان، و سرانجام و بیش از همه در مشهد) روی آورد، و استادان فرزانه‌ای داشت از جمله ادیب نیشابوری، و میرزا جواد آقا تهرانی. مدتی کوتاه نیز به حوزهٔ علمیهٔ قم رفت و سپس به تهران آمد. در سال ۱۳۳۹ش از کسوت روحانی بیرون آمد و تحصیلات دانشگاهی جدید را در پیش گرفت. یک چند با مجلّهٔ عربی *الاخاء* همکاری داشت. پس از دورهٔ لیسانس حقوق سیاسی (۱۳۴۸ش) در دانشگاه تهران، دورهٔ فوق لیسانس زبان و ادبیات عربی را با احراز رتبهٔ اول گذراند (۱۳۵۱ش). و دورهٔ دکتری در رشتهٔ فرهنگ عربی و علوم قرآنی را با نگارش رساله‌ای به نام *تصحیح و تحقیق در متن تجارب‌الامم*، و نیز تألیف رساله‌ای در زندگینامه و کارنامهٔ ابوعلی مسکویه در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران به پایان برد (۱۳۵۶ش). از سال ۱۳۵۱ش استاد مدعو در دانشکدهٔ ادبیات بود و از ۱۳۶۰ش در دانشکدهٔ الهیات همان دانشگاه به تدریس پرداخت. از سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۹ش (که بازنشسته شد)، از سر ویراستاران و صاحب‌نظران مسائل کتاب و نشر در انتشارات صدا و سیما (سروش) بود. از سال ۱۳۷۱ش به عضویت هیئت علمی دانشکدهٔ الهیات و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی، واحدکرج، درگروه

علوم قرآن و حدیث درآمد. همچنین با بعضی نهادهای علمی ـ انتشاراتی نظیر بنیاد حکمت اسلامی صدرا و مرکز نشر میراث مکتوب و ...، همچنان، و به موازات کار تدریس و مسئولیت دانشگاهی (ریاست دانشکده و همزمان مدیریت گروه علوم قرآن و حدیث) همکاری دارد. مقالات علمی بسیاری به عربی و فارسی نوشته است. آثار کتابی چاپ شده یا در دست چاپ ایشان از این قرار است:

۱. ترجمهٔ قرآن‌کریم که با تفصیل کافی به آن می‌پردازیم (چاپ اول، نگار، ۱۳۷۰؛ چاپ دوم اسوه، ۱۳۷۷) ۲. تصحیح متن عربی *تجارب‌الامم* اثر هفت جلدی ابوعلی مسکویه (مشکویهٔ رازی) که هر هفت جلد آن (سروش ۱۳۶۶) منتشر شد، و مجلد فهرست (جلد هشتم) امسال (۱۳۸۰) منتشر خواهد شد ۳. ترجمهٔ *تجارب‌الامم* پیش‌گفته (مجلد اول، سروش ۱۳۶۹). ترجمهٔ بقیهٔ جلدها را اینک که کار تصحیح و انتشار متن عربی آنها پایان گرفته جدی‌تر در دست دارند. ۴. تصحیح *ترتیب‌السعادات*، از مسکویه (ضمن گنجینهٔ بهارستان ۱۳۷۹). ۵. *رسایل پراکندهٔ* مسکویه (نزدیک به پایان). ۶. *رسالة فی ماهیةالعدل* (آمادهٔ چاپ). ۷. تصحیح متن *الفوزالاصغر* (آمادهٔ چاپ). ۸. تصحیح *کیمیای سعادت* (که ترجمه‌ای است از *طهارةالأعراق* / *تهذیب‌الأخلاق* اثر ابوعلی مسکویه، به قلم میرزا ابوطالب زنجانی. چاپ تهران، انتشارات نقطه با همکاری میراث مکتوب، ۱۳۷۵). ۹. تصحیح و ترجمهٔ *دیوان امام علی* (تهران، اسوه، ۱۳۷۰، ۱۳۷۳، ۱۳۷۹). برای تفصیل دربارهٔ زندگی مترجم، به زندگینامهٔ خودنوشت نسبتاً کوتاه ۳ صفحه‌ای او، که در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* آمده است مراجعه فرمایید.

انگیزه و مبانی نظری ایشان در ترجمهٔ قرآن

دکتر امامی پیگفتاری با عنوان «قرآن و ترجمه» نوشته که در پایان مصحف مترجم ایشان در ۶ صفحه (با حروف ریز) درج گردیده است. ذیلاً چند گزاره از آن نقل و نقل به معنا و تلخیص و تأکید می‌شود. ۱. «با همهٔ کوشش‌های ارجمند پیشینیان هنوز جا دارد که با سود جستن از توانایی‌های «اکرانه» [= بیکران] زبان فارسی و آموزه‌هایی که از خود قرآن می‌توان گرفت، به ترجمه‌های جدید بپردازیم که «سایه‌وار و پاپاپای، با روند متن سخن خدا پیش رود، و به فراخور توان زبان، و توانایی ترزبان [= ترجمان/ مترجم] با قرآن همبر و همراه باشد. آن هنگام است که کار ما از شیوایی و زیبایی قرآن‌کریم بهره‌ای خواهد داشت...» ۲. «نگارنده... گام نخست و لرزانی را برداشته است. در این راه از ترجمه‌های کهن، و از داده‌های ارجمند مفسران بلند پایه، و

تفسیرهای پرمایهٔ تازی و پارسی‌شان، و نیز از منابع اصیل لغت و فقه‌اللغة و فروق [شناخت فرق و فحوا؟ و تفاوت‌های اندک میان لغات. به‌ویژه مترادفات] و بلاغت و شاخه‌های نُبی‌شناسی و پیراقرآنی [قرآن‌شناسی و قرآن‌پژوهی] که از شرط‌های ترجمهٔ قرآن‌کریم است یاری گرفته و بدان پشت‌گرم بوده است، و تا مرز توان کوشیده است تا معانی واژگان و ساختارهای زبان قرآن را از فراسوی دگرگونی‌های معناشناختی‌اش، یعنی هم در جایگاه تاریخی خود، دریابد و آرش‌های [؟] دیگر شدهٔ پسین را به جای معانی رایج و زندهٔ زمان نزول نگیرد.» ۳. ... «پس، در ترجمهٔ متنی چنین والا و چنین آزرمین [یعنی مقدس/ دارای حرمت]... نیاز به زبانی است سخته و استوار، پوینده بر آهنگ همراهی با آیش و روش و آرش واژگان و گزاره‌ها، و کوشنده در راه همبری با ساختار و هنجار بیانی متن کلام خدا، بدان سان که هست...» ۴. «از همین رو نگارنده در این ترجمه، در جاذبهٔ آهنگ معنایی در متن کلام خدا بوده است؛ و تا آن‌جا که توانست از آن گریز نخواسته و در پی آشفتن سامان‌اش بر نیامده است.» و سپس به این سخن می‌رسیم: ۵. «مترجم حتی‌المقدور از به‌کار بردن واژگان عربی قرآنی به این دلیل که تحول معنا یافته پرهیز کرده است». ۶. و سرانجام به این حرف حسّاس و مهم می‌رسیم: «**تا** [این **پرهیز** از **عربیِ** قرآنی و گرایش هرچه بیشتر به معادل‌های ناب وکهن و توجه به استقلال و کارآیی و توانمندی‌های زبان فارسی]... **بسا بار دیگر، و این‌بار، در پرتو گزارش خداینامه‌ای برتر، عجم زبانی بر آرد و زبانی آرد.**» و به عنوان تکمله فرموده‌اند: ۷. «نگارنده [مترجم] همچنین کوشیده است تا زبان ترجمه‌اش زبانی باشد استوار بر کالبد نسبتاً ثابت زبان پارسی و پالوده از برخی ویژگی‌های زودگذرش. تا نثر ترجمه با گذشت زمان رنگ نبازد، دیری بپاید و بدرنگد...». (آغاز صفحهٔ پنجم پیشگفتار= قرآن و ترجمه). و سرانجام فرموده‌اند: «که قرآن خود متنی است رسته از زمان که کهنه نمی‌شود...» (همان‌جا).

نقد و بررسی‌ها

گفته شد که این ترجمه تا امروز (۱۳۷۹) دو بار چاپ شده است. بار اول در سال ۱۳۷۰ از سوی نشر نگار، همراه با قرآن کتابت احمد نیریزی در هیئتی بس نفیس و زیبا. بر این ترجمهٔ نوبت اول دو نقد نوشته شده یکی به قلم حجةالاسلام محمد علی کوشا که گویا به‌صورت دست‌نویس آن را به مترجم رسانده‌اند و در بازبینی مترجم برای چاپ دوم به‌کار آمده است. این نقد سپس در نشریهٔ *وقف میراث جاویدان*، با عنوان «نقدی بر ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی از قرآن کریم»

(سال دوم، شمارهٔ ۶ همان نشریه) به طبع رسیده است. اما بر چاپ دوم (تهران، اسوه، ۱۳۷۷) معرفی و نقدهایی نوشته شده که توضیح می‌دهیم.

۱. نخستین بحث دربارهٔ این ترجمه ـ ویرایش دوم ـ شرح نسبتاً کوتاهی است تحت عنوان «قرآن کریم و ترجمه‌ای پاپاپای از آن» به قلم خود آقای دکتر امامی که در نشریهٔ قرآنی *بینات* چاپ شده است (*بینات*، سال ۱، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۷۳، صص ۱۴۸ـ۱۵۱).

۲. «قرآن پارسی» مقاله‌ای است باز به قلم خود مترجم که همان پیگفتار اوست که پیشتر از آن نقل کردیم (همشهری، ۱۶ دی‌ماه ۱۳۷۶، سال هفتم، شمارهٔ ۱۴۵۲).

۳. نیز مصاحبه‌ای تحت عنوان «سبکی نوین در ترجمهٔ قرآن» (همشهری، ۱۰ دی‌ماه ۱۳۷۷، سال هفتم، شمارهٔ ۱۷۳۱) و ۴ و ۵. مصاحبه‌ای دو قسمتی تحت عنوان «قرآن در افق زبان پارسی» و دنباله‌اش «دشواری‌های ترجمهٔ کلام قدسی» (همشهری، شماره‌های ۷۶۲، ۷۶۳، سال سوم، به تاریخ اول و دوم شهریور ۱۳۷۴).

۶. «نقدی بر ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی از قرآن‌کریم»، به قلم حجةالاسلام محمدعلی کوشا (*وقف میراث جاویدان*. سال دوم، شمارهٔ دوم که نقدی است مثبت و همدلانه و با آنکه در حدود ۸۰ ایراد و اشکال بر مترجم گرفته است، آن را ترجمه‌ای برتر می‌انگارد.

۷. «جلوه‌های هنر و ادب در ترجمهٔ قرآن دکتر ابوالقاسم امامی». به قلم حجةالاسلام محمدعلی کوشا که نقدی است مثبت و با وجود طرح چند مسئلهٔ انتقادی، سرشار از ستایش است و این ترجمه را سره‌گرایانه و طبعاً مترجم را سره‌نویس می‌شمارد، که با وجود تصریح نکردن مترجم در بعضی مصاحبه‌ها که یاد شد، حکمی درست است (*وقف میراث جاویدان*، شمارهٔ ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۷، صص ۱۷ـ۲۱).

۸. نقد مثبت، همراه با نکاتی انتقادی به‌قلم آقای جویا جهانبخش، به‌نام «بار دیگر پارسی...» که در نشریهٔ *جهان کتاب* (شمارهٔ ۷۳ و ۷۴، بهمن ۱۳۷۷، صص ۱۰ـ۱۱) به طبع رسیده است.

۹. نقد منفی همراه با نکات انتقادی عدیده، که ناظر به چاپ اول است، به قلم قرآن‌پژوه و صاحب‌نظر در مسائل ترجمهٔ قرآن، آقای دکتر عبدالوهاب طالقانی (*وقف میراث جاویدان*، سال ششم، شمارهٔ ۲). در مقابله‌ای که راقم این سطور در پیگیری نقد دکتر طالقانی بین چاپ اول و دوم این ترجمه‌کرد، به نظرش رسید که در حدود نیمی از این ایرادات را مترجم به صرافت طبع و بازنگری خود، یا استفاده از نقد جناب کوشا، برطرف‌کرده بوده است. ناقد چندان از سره‌گرایی و ایرادات دیگر این ترجمه ناراضی است که در پایان نقدش به وزارت ارشاد پیشنهاد می‌دهد که

هیئتی از صاحب‌نظران ترجمه‌های قرآن را قبل از چاپ بررسی کنند و این ترجمه را محتاج به بازنگری و بازنگاری در حد ترجمه‌ای دوباره می‌داند.

بعضی نکات انتقادی

این ترجمه، ترجمه‌ای است که سراسر سره‌گرایانه است. مترجم در بعضی مصاحبه‌های خود، با توجه به سترون و بی‌آخر و عاقبت، و مردم ناپسند بودن سره‌نویسی، این وصف را از خود دور کرده است. اما هم آقای کوشا که دو نقد مثبت بر این ترجمه نوشته، به «سره‌گرایان» ظهور این ترجمه یا به تعبیر دیگر: «خدای‌نامهٔ برتر» را تبریک گفته است و هم در و دیوار گواهی بدهد کاری هست و منقولاتی از ترجمه این معنا را روشن می‌سازد. از میان هشت ـ ده مقوله ایراد که بر این ترجمه وارد است فقط سه فقره را با رعایت کمال ایجاز و ناچار با ارائهٔ حداقل نمونه عرضه می‌داریم:

کاربرد کلمات کهن مهجور و ساختن لغات غیر لازم و استفاده از مخفّفات شعری.

مانند: کاربرد **خواسته** به جای مال، **اورنگ** به جای عرش، **نامه/نبشته** به جای کتاب، **نامه‌داران** به جای اهل کتاب، **داسه** به جای هلال/ اهلَه، **پرسته** به جای اله، **خونروش** به جای حیض/محیض؛ **پردیس‌های ناز** به جای جنات‌النعیم، **نواخت** به جای نعمت، **شکنجه** (در بعضی موارد) به جای عذاب، **فسوس** به جای حسرت/حسرات، **فرمودار** به جای امّاره، **پاشندگان** به جای مبذّرین، **خستن** به جای فرسودن، **فزونکاری** در برابر اسراف و صدها مورد دیگر. از این غریب‌ترکاربرد مخفّفات شعری نظیر **ار** (اگر) **بُوَد** و **نَبُوَد** به جای مثلاً باشد/نباشد، **ورا** (که در تلفظش هم بحث و اختلاف است) به جای «او را» (نساء، ۱۰۰) و معلوم نیست اگر این مخفف(ها) خوب است چرا آن(ها) را همیشه به‌کار نبرده است. چنانچه صدها مورد «زان پس داریم» و صدها مورد «از آن پس». تغییر محل «می» ــ عنصری که بر سر ماضی و مضارع استمراری در می‌آید ــ است. به‌طوری که در هر صفحه دست کم یک تا سه ـ چهار مورد از این گونه کلمه‌ها دیده می‌شود: راه می‌ننماید (ص ۱۸۹)، خشنود می‌نشود (ص ۲۰۲)، نوید می‌ندهدشان (ص ۹۷)، خرد می‌نورزد (ده‌ها جا) می‌بسودندش (ص ۱۲۸)، می‌نپرستم (ص ۲۲۰)، و جاهای دیگر، افراط درکاربرد این تعبیرات نثر ترجمه را بی‌هیچ دلیل و فایده‌ای کهنه‌نما کرده است و به سره‌نمایی /گرایی آن دامن زده است. غافل از این‌که این مخفف‌ها از زور ناگزیری و الزامات وزن و قافیه و تنگنای شعری به‌کار می‌رود و شاعران توانا تا پای جان ازکاربرد آن‌ها

پرهیز دارند. مگر به ضرورت و ناچاری، که فی‌المثل هرگز به هگرز یا هر زمان را به هزمان یا سود و زیان را به سوزیان تبدیل و بر شاعران آن هم عمدتاً قدما نه نثر نویسان معاصر، تحمیل کرده است.

ترجمه کردن اصطلاحات و اعلام قرآنی

به جای **حواریون** ← **گازران** آمده است (آل‌عمران، ۵۲ و غیره)، به جای **اهل‌الکتاب** که گفته شد ← **نامه‌داران** (سراسر ترجمه). به جای **ام‌الکتاب** ← **مام نامه** (رعد، ۳۹). به جای **امّ‌القریٰ** ← **مام شهر** (انعام، ۹۲، شوریٰ، ۷) به جای **عرش** ← **اورنگ** (هود، ۷ و همه‌جا)، به جای **حور** ← **سپیدتنان** (دخان، ۵۴ و غیره [حال آنکه به اجماع اهل لغت و تفسیر حور/احور / حوراء صفت چشم است، نه تن]؛ به جای **صور** و **ناقور** ← **شاخ** (همه‌جا)، به جای **سدرةالمنتهیٰ** ← **سدربنِ پایانه** (نجم، ۱۴)، به جای **روح‌القدس** ← **روان پاک** (بقره، ۲۵۳،۸۷ و جاهای دیگر) به جای **نفحهٔ الهی/ نفخت فیه من روحی** ← **و از روان خویش در او بدمم/و از روان خویش در آن بدمیم** (حجر، ۲۹؛ «ص»، ۷۲) و معلوم نیست چرا یک عبارت یکسان قرآنی، به دو صورت ترجمه شده است. مورد سوم *فنفخنافیها/ فیه من روحنا* به صورت: «و ما از روانمان/ روان خویش در او بدمیم» ترجمه شده است. قطعاً مترجم فرزانه می‌داند که نمی‌توان و نمی‌باید و نمی‌شاید که به خداوند «روان» نسبت داد. مترجم در این که علم خداوند را با تعبیراتی چون «تا خدا بداند/ بشناسد»، تابع معلوم سازد (در همه جای ترجمه) یا به خداوند نیرنگ یا ترفند نسبت دهد، ابائی ندارد؛ حال آنکه دیگران این مشکلات را در ترجمه‌هایشان حل کرده بوده‌اند. همچنین جبّار (اسم الهی) را **زورآور** (حشر، ۲۳)، ترجمه‌کرده است و قهّار (اسم الهی) را به دو گونه: **درهم‌شکن** و **شکننده** (رعد، ۱۶؛ یوسف، ۳۹ و جاهای دیگر). به جای **لوح محفوظ** ← **لوح نگاه داشته** (بروج، ۲۲) آمده است. **جهاد/مجاهدین** به ترتیب **کوشش/کوشندگان** (همه‌جا) و **هجرت/مهاجرین** به ترتیب **کوچیدن/کوچندگان** (همه‌جا) و **قاعدون/قاعدین** ← **بازنشستگان** (با وجود ایهام به بازنشستگان اداری)، به جای **روح‌الامین** ← **روان استوار** (شعراء، ۱۹۳). به جای **مهاجرین** و **انصار** به ترتیب **کوچندگان/ یاران** (توبه، ۱۱۷،۱۰۰) آمده است. **اعراف** ← **یال‌ها** (اعراف، ۴۶)؛ **حجاب** در آن‌جا که به اعراف و اصحاب اعراف مربوط است ← **بارو** (آیهٔ پیشین)، **اصحاب‌الاعراف** ← باروئیان. **عاکفین** به معنای مقیمان مکه ← **بست‌نشینان** (با آنکه فحوا و ایهام شدید سیاسی دارد)، (بقره، ۱۲۵). **انفال** ← **دستاوردها** (اول سورهٔ انفال).

اغلاط گوناگون ترجمه

در این‌جا به ارائهٔ چندین و چند مورد ترجمه می‌پردازیم:

۱. **خشم‌شدگان** در ترجمهٔ «المغضوب علیهم» (سورهٔ فاتحه)، معنی محصّل ندارد، و طبق موازین و اسالیب ترکیب‌سازی فارسی نیست. در این باب از چندین زبان‌شناس و اعضای دانشور فرهنگستان زبان و ادب فارسی هم نظرخواهی کردم. اجماعاً مخالفت قیاس دستوری آن را تأیید کردند. دریغا که مجال بحث و بسط سخن نیست.

۲. **کتب + علی** در عرف قرآن کریم به معنای مقرر داشتن/واجب کردن و نظایر آن است. در سراسر این ترجمه، این عبارت با «نوشته شد بر...» (یا با تغییر صیغه و زمان فعل) آمده است، که نادرست است.

۳. **و لا یُقبل منها شفاعة**... یعنی از انسان خلافکار در قیامت و در حق او شفاعتی پذیرفته نیست. این عبارت چنین ترجمه شده است: «و سفارشی از او نپذیرند» (بقره، ۴۸).

ت. عبارت قرآنی **و اُشربوا فی قلوبهم العِجل** چنین ترجمه شده: «دل‌هاشان را آب به دوستی گوساله داده‌اند» (بقره، ۹۳). نادرستی این‌گونه ترجمه‌ها از جملهٔ قضایا قیاساتها معهاست. لذا توضیحی نمی‌دهیم.

۴. **صبغةَ اللّٰهِ و مَنْ احسنُ مِنَ اللّٰهِ صبغةٌ** (بقره، ۱۳۸) ← «رنگ خدای را، و که نیکوتر از خدای به رنگ». (این ترجمه فقط این فایده را دارد که قرینه‌ای است بر صحت نامگذاری فیلم معروف آقای مجیدی به «رنگ خدا». آری خداوند در این ترجمه چیزهایی مثل رنگ و روان و غیره دارد که در ترجمه‌های دیگر ندارد.

۵. در جای خودش فراموش کردیم بگوییم که از میان اعلام، «بنی‌اسرائیل» به فرزندان اسرائیل و «اسباط» که آن هم عَلَم است به نوادگان ترجمه شده است. معلوم نیست چرا به جای فرزندان اسرائیل، فرزندان یعقوب که نام اصلی و مشهورتر اسرائیل است نیامده است. اگر این‌گونه ترجمه‌ها رواست چرا به بنی‌امیه فرزندان امیه، به بنی‌هاشم، فرزندان هاشم، و به بنی‌عباس، فرزندان عباس نمی‌گوییم، و نگفته‌اند؟

۶. **ینقلب علی عقبیه** (بقره، ۱۴۳) ترجمه شده است به: «[آنان] که بر دو پاشنه‌شان برمی‌گردند» ولی در پانویس توضیح روشنگری از مجمع *البیان* نقل کرده‌اند. معلوم نیست که چرا فایدهٔ این توضیح و امثال آن را از خود [یعنی با درج در متن] دریغ می‌دارند. و به ترجمهٔ تحت‌اللفظی نادرست راضی می‌شوند.

۷. **استرجاع = اناللّه و انااليه راجعون** راكه همهٔ ملل اسلامی با داشتن هر زبانی، آن را مانند **بسم‌الله‌الرحمن‌الرحيم**، يا **لااله‌الّااللّه** و نظاير آن‌ها به عربی می‌گويند، ترجمه‌كرده‌اند كه ما از آن خداييم الی آخر. سؤال اين است كه در تاريخ ۱۴۰۰ سالهٔ اسلام و قرآن كسی به اين شكل، و جز به شكل اصلی، استرجاع‌كرده است؟

۸. در ص ۲۷، در ترجمهٔ بخشی از آيهٔ ۱۸۰ كه به آيهٔ وصيت معروف است، آورده‌اند: «... به شيوهٔ شناخته سفارش كنيد» يعنی به طرز شايسته‌ای يا بر وفق عُرف وصيت كنيد. معروف/ بالمعروف را به معنای معروف = مشهور امروزی گرفته‌اند. بعد از كلمهٔ **سفارش** به عنوان معادل برای **شفاعت** هم استفاده‌كرده‌اند كه در بند «پ» به آن اشاره شد.

۹. **هن لباسٌ‌لكم و انتم لباسٌ لهن** (بقره، ۱۸۷) ← «زنان جامه‌تانند و شما جامه‌شان» و به كنايی بودن اين تعبير در عربی، و كنايی نبودن ترجمهٔ خود توجه نكرده‌اند. فارسی‌زبانان امروز برای بيان كمال نزديكی روحی و محرميت گويند: فلانی پيراهن تن من است. به جای پيراهن/ پيرهن نمی‌توان از جامه يا غيره استفاده‌كرد. زيرا قاعدهٔ زبانی ـ ادبی ـ بلاغی مهمی هست كه «الأمثال لاتتغير/ يا لايغيّر» (امثال و كلمات سائر و نظاير آن‌ها را بايد به عين لفظ آورد و هيچ تغييری در آن ايجاد نكرد).

۱۰. **حتی يتبيّن لكم‌الخيط الابيض من‌الخيط الأسود من‌الفجر** (بقره، ۱۸۷) ← «...تا رشتهٔ سپيد از رشتهٔ سياه برايتان آشكار شود.» كه يكی از هولناک‌ترين غلط‌های رايج در ترجمهٔ قرآن است. مترجم به «الفجر» توجه نكرده و طبعاً آن را در ترجمهٔ خود ظاهر نكرده. مراد از پديدارشدن/ شكافتن صبح (صادق / سپيده، از تاريكی شب) صبح كاذب است. اما عامهٔ غيرمتخصص، حتی از زمان رسول‌اللّه (ص) گمان كرده‌اند كه مراد اين است كه هوا تا حدی روشن شود كه رشته (نخ) سفيد از نخ سياه آشكار شود. و حضرت ختمی (ص) مرتبت به عدی فرزند حاتم طايی كه چنين اشتباهی كرده بود، پس از خنده، فرمودند چرا به «من‌الفجر» توجه نكرده‌ای؟

ضمناً تعبير «الخيط‌الابيض» به معنای **سپيده / سفيدهٔ صبح** در زبان عربی قديم و جديد به‌كار می‌رود. از جمله ← *لسان‌العرب و اقرب‌الموارد*.

۱۱. «رَبَّنا» در دو آيهٔ متوالی ۲۰۰ و ۲۰۱ بقره يكبار به «ای پروردگار ما» (كه هيچ بنی‌بشر فارسی زبانی نمی‌گويد، و در سراسر اين ترجمه، اين معادل ديده می‌شود) ترجمه شده، و يک بار به «پروردگارا» كه درست است.

۱۲. **یسئلونک عن‌الشهر الحرام قتالٍ فیه** (بقره، ۲۱۷) ← «تو را از ماه حرام پرسند: از جنگ در آن». این ترجمه هم اسلوب طبیعی فارسی ندارد، هم‌چون به ساختار عربی آن توجه نشده، سرراست از آب در نیامده است. ترجمهٔ راستا حسینی: از تو دربارهٔ جنگ در ماه حرام می‌پرسند. یا: از تو دربارهٔ ماهی که جنگ در آن حرام است، می‌پرسند.

۱۳. **الله لا اله الّاهو**... (بقره، ۲۵۵) ← «خدای، پرستهٔای نیست جز او». هرکس که فارسی‌دان است می‌داند که این جمله اسلوب طبیعی و متعارف فارسی ندارد. برای رعایت ایجاز از اشکال‌های دیگر این ترجمه از جمله ترجمهٔ «قیّوم» به «بیدار» و «سِنة» به «چُرت» فعلاً بحث نمی‌کنم.

۱۴. **الم تر/ الم تروا** در سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۸ و سراسر قرآن و این ترجمه به «آیا ندیده‌ای/ ندیده‌اید» ترجمه شده است. حال آنکه دنبال این تعبیر اشاره به امثال ابراهیم (ع) و پیامبران سلف و امت‌های گذشته در میان بوده است، که نه ما و نه مسلمانان صدر اول آن‌ها را ندیده‌ایم. تقریباً اجماع نحویان و مفسران این است که این به اصطلاح رؤیت قلبی است یعنی نیندیشیده‌ای/ اید؛ و تکیه کلامی است که به معنای آیا ملاحظه کرده/ نکرده‌ای/ اید و نظایر آن. مانند «اذ» و «واذ» که مترجم غالباً شرطی انگاشته و به «چون» شرطی ـ زمانی ترجمه کرده‌اند. و بزرگانی از نحویان و مفسران قرن سوم (و به بعد) گفته‌اند که این اذ/اذا تکیه کلامی است برای قصه گویی و خرّمشاهی در توضیحات ترجمهٔ خود در این باب بحث کرده است. و آن را غالباً به «چنین بود که» ترجمه کرده است.

۱۵. گذرا عرض شود که ترجمهٔ **ولله علی‌الناس حج‌البیت** (آل عمران، ۹۷) بسیار غیراصطلاحی و ناپذیرفتنی است. اما به جای آن وارد بحث دیگری می‌شویم. «فریضة من اللّه» (نساء، ۱۱) ← «بریده‌ای از خدای» ترجمه شده که سوگند به همهٔ مقدّسات فارسی نیست و افادهٔ هیچ معنایی نمی‌کند. ترجمهٔ راستا حسینی: این فریضه/ حکم واجب الهی است. چنان‌که عبارت «خداوند بر آنان باز آید» در آیهٔ ۱۷ سورهٔ نساء، هم معنی نمی‌دهد. یعنی اینانند که خداوند توبه‌شان را می‌پذیرد/ از گناهشان در می‌گذرد.

۱۶. «زنان شایسته فرمانبردارند [تا این‌جا عالی است و حرفی نیست اما به دنباله‌اش توجه فرمایید:] و نبود شوی را بدانچه خدا نگاه داشته است، نگه می‌دارند» (نساء، ۳۴). «نبود شوی» تا حدی افزودهٔ تفسیری است. معنای سرراست این قسمت کمابیش از این قرار است: و به حفظ الهی در نهان خویشتن‌دار هستند. «نبود شوی» از «نهان» بهتر است، اما ترجمهٔ امین و دقیق

«غیب» نیست. و گفتنی است که در آغاز همین آیه، آیهٔ معروف **الرجال قوّامون علی‌النساء** را چنین ترجمه کرده‌اند: «مردان بر زنان کارداراند» بنده معنایی از این جمله / عبارت، به روشنی در نمی‌یابم.

۱۷. **وکفی باللّه علیماً** (نساء، ۷۰) ← «به دانایی، خدایْ بس». از حذف «و» که بگذریم، این عبارت، اسلوب فارسی ندارد. تا به درست یا نادرست بودنش برسیم.

۱۸. «کتاباً موقوتاً» (نساء، ۱۰۳) که در وصف نماز است چنین ترجمه شده ← «نبشته‌ای بهنگام است» ترجمهٔ راستا حسینی آن: فریضه‌ای/حکم واجبی زماندار است. همچنین «مکلّبین» در آیهٔ ۴ سورهٔ مائده، «سگ‌آموزانه» ترجمه شده است؛ ولی چون بحث از جوارح: حیوان‌ها و پرندگان شکاری است: دست‌آموز/ دست آموزانه بهتر بود. بهتر است برویم به سراغ موارد پررنگ‌تر، نه مانند مورد اخیر که کم‌رنگ است. اگرچه همین خرده‌ریزها از جمله «شما بر چیزی نئید» در ترجمهٔ «**لستم علی شیء**» (مائده، ۶۸) معنایی سرراست نمی‌دهد و فارسی نیست.

۱۹. **لیعلم‌اللّهُ من یخافه بالغیب** (مائده، ۹۴) ترجمه شده است به ← «تا [خدا- افزوده از ماست ولی باید آورده می‌شد چون در اصل هست.] کسانی را که نادیده از او بیم دارند، شناسد». این ترجمه علم خداوند را تابع معلوم می‌سازد که متکلمان بیش از هزارسال در نفی آن که مُخل علم مطلق الهی و توحید است بحث کرده‌اند، نیز مفسران. و ۵-۶ فقره از این آیات هست که ترجمهٔ همگی این عیب را دارد.

۲۰. **انزال** در قرآن‌کریم دو معنای مشهور دارد و شاید معانی غیر مشهور هم داشته باشد اولین و پر بسامدترین معنایش فرو فرستادن اعم از وحی یا باران یا فرشتگان و نظایر آنهاست. معنای دومش که لغزشگاه صدها مترجم قرآن است، یعنی پدید آوردن و غالباً مع‌الواسطه، به این شرح: **یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً**... (اعراف، ۲۶). ترجمه‌اش ← «ای فرزندان آدم، بر شما جامه فرو فرستاده‌ایم...» تا آن‌جا که تاریخ، حتی تاریخ ادیان و تاریخ اعتقادی گزارش می‌دهد، هیچ وقت خداوند برای فرزندان آدم جامه فرو نفرستاده است.

۲۱. دربارهٔ کاربرد تعبیرات و عبارات کلاسیک یا کلاسیک‌نمای مهجور در این ترجمه می‌توان یک رسالهٔ پنجاه صفحه‌ای نوشت، که به بخشی و مواردی از آنها اشاره شد. افزون بر آنها و جداکردن «می» از فعل همراه آن، کاربرد «همی» است که پانصد - ششصد سال است از نثر فارسی بیرون رفته است (ص ۲۵۳). **اُشتر** به جای شتر (صص ۶۰۲،۲۴۳)، حال آنکه **شتر** هم در این ترجمه به‌کار رفته است (از جمله ص ۱۵۵). ایشان بدعتی عجیب که در نثر قدیم هم کمتر

سابقه دارد به‌کار برده است به این شرح که فی‌المثل به‌جای «خویشتنداری کند» آورده است، «خویشتن بدارد» (ص ۷۷)، یا «چشممان ببسته‌اند» (ص ۲۶۲= حجر، ۱۵) به‌جای «ما را چشم‌بندی کرده‌اند». «درنگ می‌ندهدشان» (صص ۲۶۲،۲۵۳،۳ و جاهای دیگر) که درست اما بسیار مهجور است. «آنچه را که هر ماده‌ای برمی‌دارد» در ترجمهٔ **ماتحمل کل انثیٰ** (رعد، ۸) یعنی خداوند می‌داند که هر ماده/مادینه‌ای چه باری - یعنی حملی ـ دارد، یا به عبارت دیگر به چه چیزی/ جنسی از نر و ماده، بارور/آبستن است. «گردن کشیده‌اند» (ص ۲۵۸ و موارد دیگر) یعنی گردنکشی کرده‌اند. حال آنکه امروزه گردن کشیدن یعنی گردن خود را، فی‌المثل برای بهتر دیدن چیزی، بلندتر/دراز کشیدن و برافراشتن. «از چیزی سرگرم شدن» (از جمله صص ۵۱۹، ۶۰۲) به معنای غافل شدن، بی‌خبر ماندن (در همه‌جا) آمده و چنین تعبیری در فارسی قدیم و جدید وجود ندارد. و از این موارد بیش از پانصد مورد (تقریباً صفحه‌ای یکی) وجود دارد و ما فقط نمی، از یمی را عرضه داشتیم. یک مورد دیگر «همانا ما راست آرنده‌ایم» (در ترجمهٔ **انّما نحن مصلحون** (بقره، ۱۱). یا «این همان است که پیش از این خورانده بودندمان [= رُزِقنا] و «آن را همانند آرندشان» [= و اُوتوا به متشابهاً] (بقره، ۲۵). «کسانی را که از پیمبر پیروی کنند، از آنان که بر دو پاشنهٔ پایشان به عقب بر می‌گردند [غافل از آنکه «ینقلب علی عقبیه» عبارت استعاری است یعنی از عقیده‌اش/ شان برمی‌گردد/ برمی‌گردند] باز شناسیم» (بقره، ۱۴۳). «خداوند این چنین، کردارهایشان را چون مایهٔ فسوسی به آنان نماید و خود از آتش برون شونده نیند» (بقره، ۱۶۷). «بر شما گناهی نیست که فزونی‌ای از پروردگارتان بجویید» (بقره، ۱۹۸). **فزونی جستن**، روشن نیست. لذا مترجم در این مورد و بعضی موارد دیگر هم پانویس توضیحی و تفسیری داده است، ولی آنچه در متن آمده، همان تعبیر غلط یا مرجوح است. اصولاً در عرف قرآن **ابتغاء فضل‌اللّٰه** یعنی در طلب رزق و روزی برآمدن.

«اعراف» به «یال‌ها» ترجمه شده است (اعراف، ۴۶). اگر کندوکاو کنیم به اشکالات بیشتری بر می‌خوریم: **و بینهما حجابٌ و علی‌الاعراف رجالٌ**... (اعراف، ۴۶) که چنین ترجمه شده است: «در میان آن دو گروه بارویی است و بر آن یال‌ها مردانی...» **گروه** از کجا آمده است، پیداست که افزودهٔ تفسیری است که مترجم در به‌کار بردن/نبردن آن مدام گرفتار افراط و تفریط است. همین است که کاربرد قلاب ــ حاکی از افزودهٔ مترجم ــ را بالمره قبول ندارد. اما در عمل بدون استفاده از قلاب، آنچه را لازم بداند می‌افزاید. برای این مورد اگر مجال بود هشت ـ ده مثالی که گذرا به چشم خورده، مطرح می‌کنیم.

ترجمهٔ اعراف به هر چیز دیگری نارواست و ترجمهٔ «حجاب» به **بارو** نیز متأثر از داده‌های تفسیری و فرا قرآنی است و ترجمهٔ اعراف به «آن یال‌ها» از بعضی فرهنگ‌ها که برای خروس یا بعضی حیوانات عُرف/اعراف قائلند، آب می‌خورد، تا تفسیرها که آن را هم تفسیرکرده‌اند، و هم تأویل. در فرهنگ اسلامی، اعراف اصطلاحی است مانند آن‌هایی که در همین بخش نقل کردیم و چند نمونهٔ دیگر هم در صفحات پیشین یا پسین این مقاله می‌آید، یعنی ترجمه‌ناپذیر، و دربارهٔ اهل اعراف یا اصحاب اعراف صدها صفحه نوشته در متون ذی‌ربط تفسیری ـ کلامی آمده است.

حال اگر فرضاً آنان را «یاران یال‌ها» یا «یال سواران» ترجمه کنیم، به جای حلّ مشکل، به ایجاد آن کمک کرده‌ایم. گفتنی است که **اصحاب‌الاعراف** اصطلاحی قرآنی است (اعراف، ۴۸) و در دنبالهٔ آیات مربوط به اعراف، از آن‌ها یاد شده، و جناب امامی آنان را به «باروئیان» ترجمه کرده‌اند. **انفال** به **دستاوردها** ترجمه شده است (اول سورهٔ انفال)، **عاکفین** که مراد از آن‌ها بومیان/ مقیمان اهل مکه است (نقطهٔ مقابل طائفین) **بست‌نشینان** ترجمه شده است (بقره، ۱۲۵). تصور شده است که «بست» یعنی حرم و «بست‌نشینان» یعنی اهل حرم/ بیت‌اللّٰه و توسعاً بومیان مکه. اما ایهام و تداعی آن را با اصطلاح و فحوای سیاسی این کلمه (بست‌نشینی و بست‌نشینان) چه باید کرد؟

«جدایی دو بار است» ترجمهٔ عبارت قرآنی **الطلاقُ مرّتان** (بقره، ۲۲۹) است. یعنی طلاق [رجعی، چون طلاق‌های دیگر این حکم را ندارد] دو بار است / تا دوبار رواست. و پس از آن داستان طلاق سه گانه و محلّل و غیره پیش می‌آید. ایرادهای این ترجمهٔ سه کلمه‌ای جناب دکتر امامی از این قرار است: الف. طلاق از چند صد سال پیش از نزول قرآن تا همین لحظه که بنده این سطور را می‌نویسم در زبان فارسی خواص (فقها و حقوقدانان و دیگر علما) و عامه (تا برسد به مردم کوچه و بازار و حتی بی‌سواد) کلمه‌ای است رایج، و بدون مترادف. و یک تعریف اصطلاح آن است که مترادف یا جانشین نمی‌پذیرد، مگر آنکه از اول یک معنی یا یک مفهوم، به دو لفظ/اصطلاح تبلور یا انجماد و سپس رواج و روایی یافته باشد. ب. لذا «جدایی» یک واژهٔ بی‌حد و مرز دقیق معنایی، و غیراصطلاحی است. از جمله شامل متارکه و قهر و غیبت دو سه روزه یا هفتگی یا ماهانهٔ زن و شوهر هم می‌شود. پس مشکل منطقی‌اش این است که هر طلاقی، جدایی است، اما هر جدایی طلاق نیست. پ. با همهٔ پرهیز استاد امامی از افزودن عناصر تفسیری، ولو واجب و روشنگر ــ که البته عملاً بارها آن را لغو کرده‌اند ــ در این‌جا به دلیلی که

اشاره‌وار یاد شد، افزودن [رِجعی] به همین شکل و داخل قلاب که علامت جهانی حاکی از افزایش مترجم یا مصحح است، لازم است. چون انواع دیگر طلاق مثل خُلع و مبارات برخلاف رجعی که قابل رجوع است (تا دو بار)، قابل رجوع نیست.

«**زندگی فرودین** برای آنان که ناباور شده‌اند زیور یافته است...» (بقره، ۲۱۲). معنای «زندگی فرودین» را هرچه فکر کنید پیدا نمی‌کنید. این تعبیر وصفی دوکلمه‌ای ترجمهٔ «الحیاةالدنیا» است: زندگی دنیوی، زندگانی دنیا و نظایر آن. «... و کس در آن ناساز نشد مگر آنان که داده شده‌اندش» (بقره، ۲۱۳). آیا این عبارت فارسی است؟ «زنان انبازآرنده را همسر مگیرید، تا بگروند. کنیزی گرویده، بِهْ که آزادزن ناباور...» (بقره، ۲۲۰)؛ «اگر شویْ زن را رها کند، **از آن پس بر او روا نَبُوَد**» (بقره، ۲۳۰). ترجمهٔ این یک عبارت یا جملهٔ کوتاه چندین اشکال دارد: الف. فَإِن به «اگر» ترجمه شده یعنی «ف» به حساب نیامده. ب. «شوی» اصلاً در کلام ربانی نیست بلکه از ضمیر استنباط‌کرده به صورت تفسیر افزوده‌اند. پ. رها کند/ رهاکردن به معنای طلاق شرعی که به عین لفظ اصطلاح قدیم و جدید است نیست. ت. «از آن پس» در جای دیگر «زان پس» آمده بود. بالأخره کدام شیواتر است؟ ث. «روا نَبُوَد»: این دو کلمه خود دو مشکل و نابسامانی دارد: یکی این‌که روا به معنای حلال شرعی نیست، بلکه مباح و مستحب عرفی است. دیگر این‌که کدام تنگنا یا ترجیح باعث شده است که مترجم نکته‌سنج از شکل شعری و مهجور و منقرض **نَبُوَد** به جای مثلاً **نباشد**، استفاده کند؟ ارتکاب ۵ ترک اولیٰ (حالا نمی‌گوییم غلط یا خطا) در یک جملهٔ ۶ـ۷ کلمه‌ای، از مترجم دانشوری چون دکتر امامی بعید است. «+ کسانی‌تان که می‌میرند و زنانی [در جای دیگر که درست با همین الفاظ و یکسان با این عبارت است، به جای **زنانی** (= ازواجاً) آورده است: **همسرانی** ← بقره، ۲۴۰] بر جای می‌نهند»، (بقره،۲۳۴). اولاً «کسانی‌تان» به معنای «و کسانی از شما» از دهان هیچ فارسی زبانی خارج نشده و نمی‌شود. بعد، مترجم در این‌جا و در صدها آیه به خود حق داده است که «و» یا «ف» را بی جهت حذف کند و در ترجمه نیاورد. ثانیاً «توّفی» توسعاً به معنای مردن است. درست‌تر آن از جانب فاعل [= خداوند و فرشتگان قابض ارواح] جان‌گرفتن است و از جانب مفعول جان سپردن/ سپاردن: و کسانی از شما که جان می‌سپارند و همسرانی به‌جا می‌گذارند، ترجمهٔ سرراست‌تر آن است. + «در راه خدا برزمید...» (بقره،۲۴۴) + «کیست که خدای را وام دهد، وامی نیکو...» (بقره،۲۴۵). واقعاً چگونه می‌توان به خداوند وام داد؟ مقایسه کنید با این ترجمه: کیست که در راه خدا قرض‌الحسنه دهد؟

ادامهٔ بیان اشکالات

۲۲. یکی از اشتباهات علمی ترجمهٔ آقای دکتر ابوالقاسم امامی در ترجمهٔ آیهٔ چهاردهم سورهٔ حُجُرات است در بحث از ادعای اعراب یا تازیان بیابانی و بی‌فرهنگ یا کم‌فرهنگ، که مفرد آن اعرابی است. اما عرب به عرب شهرنشین و اغلب با فرهنگ(تر) اطلاق می‌شود. این فرق‌گذاری در خود قرآن‌کریم هم رعایت شده و فرهنگ‌نویسان سند مهمی چون قرآن دارند.

اما این بحث یا ایراد اصلی ما نیست. بحث یا ایراد اصلی در این است که در قرآن مجید بین مفهوم «اسلام» و «ایمان» در چند مورد از جمله و صریح‌تر از همه، در همین‌جا فرق گذاشته شده است. و این بحث از قرآن به تفاسیر و سپس آثار کلامی اغلب مذاهب اسلامی (و نیز آثار فقهی چون از نظر فقهی هم «مسئله» است و آثاری بر آن مترتب است) راه یافته است، و می‌توان گفت که این مسئله جزء اطلاعات عمومی اهل علم است.

دکتر امامی این آیه را که می‌فرماید: **قالت‌الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا و لمّا یدخل‌الایمان فی قلوبکم**... (حجرات، ۱۴) چنین ترجمه کرده‌اند: «تازیان بیابان گفتند گرویدیم. بگو: نگرویده‌اید، گویید رام شده‌ایم. باور هنوز به دل‌هاتان اندر نشده است...». ترجمهٔ این بنده از این قرار است: «اعرابیان گفتند ایمان آورده‌ایم بگو هنوز ایمان [حقیقی] نیاورده‌اید. بهتر است بگویید اسلام آورده‌ایم، چرا که هنوز ایمان به [ژرفنای] دل‌هایتان راه نیافته است...». برای تفصیل ← ترجمهٔ قرآن‌کریم. همراه با واژه‌نامه و توضیحات به قلم بهاءالدین خرّمشاهی، و بحث ذیل صفحهٔ ۵۱۷ در این باره [در ترجمهٔ قطع رحلی]. عبارت شگرف قرآنی که می‌فرماید: **یا ایهاالذین آمَنوا آمِنوا باللّه و رسوله** (نساء، ۱۳۶) از همین مقوله و مؤیّد این نکته است که **اسلام**آوردن ظاهری/فقهی، با *ایمان* آوردن خالصانهٔ باطنی فرق دارد. و یک آیهٔ فوق‌العاده عجیب دیگر که معرکهٔ آرای مفسران و متکلمان است، نیز دارای ارتباط با این بحث و این معنی است: **و ما یؤمن اکثرهم باللّه الّا و هم مُشرکون** (یوسف، ۲۰۶) [← شرح و توضیح یک صفحه‌ای این‌جانب در ترجمه‌ام از کلام‌اللّه، قطع بزرگ (رحلی) ذیل همین آیه = ص ۲۴۸].

۲۳. **چون به آن‌جا نگری، نواختی و کشوری بزرگ بین** [در ترجمهٔ **و اذا رأیتَ ثمَّ رأیت نعیماً و مُلْکاً کبیراً**] (انسان، ۲۰). نعیم یعنی ناز و نعمت یا نعمت، نواخت یعنی چه؟ ضمناً ترجمهٔ مُلک به کشور (یعنی کشوری در بهشت؟) بسیار غریب است. مُلک از کلمات پر بسامد قرآنی است. حتی سوره‌ای به همین نام داریم. مُلک در قرآن‌کریم ۴۸ بار به‌کار رفته است و غالباً به معنای فرمانروایی است: **تبارک الذی بیده‌الملک... ولم یکن له شریکٌ فی‌الملک، للّه**

ملک‌السماوات والارض، لمن الملک‌الیوم... تؤتی‌الملک من تشاء و تنزع‌الملک ممّن تشاء، و غالباً به معنای فرمانروایی است، شاید اگر در این مورد (مورد ما نحن فیه) به **دستگاه** به معنای قدیم این کلمه توجه می‌کردند بهتر بود. در هر حال کشور بی مناسبت می‌نماید.

۲۴. **آیا بر آدمی زمانی از روزگار گذشته است که چیزی یاد کردنی نبوده؟** (سورهٔ انسان =دهر، آیهٔ اول). هل در اول این آیه: **هل اتیٰ علی‌الانسان حین من‌الدهر...** به گفتهٔ عدهٔ کثیری از مفسران و نحویان قرآن‌پژوه، به معنای **قد** است و این جمله سؤالی نیست، بلکه خبری است.

۲۵. **خوردنی را با دوست داشتنش، به بینوا و یتیم و بندی خورانند** (انسان/دهر، ۸). در این ترجمه دو ایراد دیده می‌شود. با **دوست داشتنش** معنای سرراستی ندارد، «با وجود دوست داشتنش» ترجمهٔ سر راست قرآن است. در قرآن‌کریم بارها **علیٰ** به معنای با **وجود** به‌کار رفته است. آنچه در حافظه دارم این‌هاست: **الحمدللّه الذی وهب‌لی علی‌الکبر اسمٰعیل و اسحٰق**. (سپاس خداوندی راکه اسماعیل و اسحاق را **با وجود** پیری/پیرانه‌سر به من ارزانی داشت/داشته است). دیگر این مورد است: **واضلّه**/یا شاید **فأضلّه‌اللّهُ علیٰ‌علم** (و خداوند **با وجود** علم او را گمراه کرد/ بی‌راه گذاشت). و بسی موارد دیگر شاید به هشت ـ ده مورد برسد. ضمناً «خوراندن» به صورتی که در آخر ترجمهٔ آیه به‌کار رفته است، ممکن است ترجمهٔ دقیق [= اطعام] و قیاساً درست باشد. امّا معمول و متعارف و مقبول نیست. در جای دیگر آورده‌اند: «آنکه در گرسنگی بخورانیدشان» (قریش، ۴). [حال بگذریم که «اطعمهم من جوع» در قرآن آمده، و این‌که در ترجمه آورده‌اند «**اطعمهم فی‌الجوع**» است. در جای دیگر در ترجمهٔ **ولا یحضُّ علی طعام‌المسکین** (ماعون، ۳)، آورده‌اند: «و بر خوراندن درویش وا ندارد» که باز هم «خوراندن» نه شیواست و نه شیرین، و از آن مهم‌تر به این صورت در فارسی قدیم و جدید معمول نیست. ضمناً «مسکین» را در ترجمهٔ آیهٔ ۸ سورهٔ انسان، «بینوا» و در آیهٔ ۳ سورهٔ ماعون، «درویش» ترجمه کرده‌اند. حال آنکه درویش برای فقیر مناسب‌تر است. سخن آخر در این باب آنکه «اسیر» راکه درست به همان معنا در فارسی امروز زنده و رایج و مفهوم است، به «بندی» ترجمه کرده‌اند، که هم بسیار مهجور و دیرباب است و هم به معنای زندانی [هم] هست.

□

در قرآن‌کریم به این عبارات برمی‌خوریم:

ـ **من ذا الذی یقرض‌اللّه قرضاً حسناً** (بقره، ۲۴۵)

ـ **و اقرضتم‌اللّه قرضاً حسناً** (مائده، ۱۲)

ـ **من ذا الذی یقرض‌اللّه قرضاً حسناً** (حدید، ۱۱)

ـ ... **و اقرضوااللّه قرضاً حسناً**... (حدید، ۱۸)

ـ **ان تقرضوا اللّه قرضاً حسناً** (تغابن، ۱۷)

ـ ... **واقرضوااللّه قرضاً حسناً** (مزّمّل، ۲۰)

حال به‌همین ترتیب به معادل‌های آن و مخصوصاً «**اقراض‌اللّه**» به صورت «**یقرض‌اللّه**» و «**اقرضوااللّه**» توجه فرمایید.

ـ کیست که خدای را وام دهد، وامی نیکو.

ـ و به خدا وامی نیک دهید.

ـ کیست آنکه به خدا وام نیک دهد؟

ـ [مردان و زنان دهش‌کننده] که به خدا وامی نیکو داده‌اند.

ـ اگر به خدا وامی نیک دهید.

ـ و به خدا وام دهید، وامی نیکو.

این مسئله تقریباً اجماعی بین مفسران قدیم و جدید و فریقین است که در این‌جا مراد پرداخت قرض‌الحسنه است. عقلاً و قیاساً هم می‌توان گفت که مستقیماً به خداوند وام دادن، امکان ندارد. این یک تعبیهٔ زبانی/ ادبی/ بلاغی است که خداوند برای بالا بردن شأن قرض‌الحسنه، آن را قرض یا وام به خودش تعبیر می‌فرماید. ولی کنایات را نمی‌توان و نباید تحت‌اللفظ ترجمه کرد وگرنه **اشتعل‌الرأس شیباً** هم به سرم/موی سرم از پیری آتش گرفته/شعله‌ور شده، ترجمه می‌شود. اگر بگویند این دخالت دادن تفسیر در ترجمه است پاسخش این است که از آن چاره‌ای نداریم و خود مترجم محترم در چندین مورد این کار را کرده‌اند که شاید باز هم در همین یادداشت‌ها به آن اشاره کنیم. دیگر این‌که قرض‌الحسنه هم در عرف فقه و اخلاق و هم عرف عامهٔ دیروز و امروز به‌همین صورت معروف است و اصطلاحات را هم مانند کنایات نباید ترجمه و بلکه ترجمهٔ تحت‌اللفظی‌کرد. لااقل می‌توانستند ترجمه کنند: در راه خدا وامی نیکو دهد و نظایر آن.

۲۶. در مورد پیشین، سخن از **واشتعل الرأس شیباً** (مریم، ۴) به میان آمد. خوب است به ترجمهٔ حاضر مراجعه کنیم و ببنیم این تعبیر غریب (البته در عربی غریب نیست) و دشوار را چگونه ترجمه‌کرده‌اند؟ ترجمهٔ دکتر امامی از آن عبارت قرآنی چنین است: «و سرم از پیری

افروخته است». سپس چون خود به نامفهومی و نارسایی این ترجمه اذعان داشته‌اند، پانویس داده‌اند که: «استعاره‌ای است زیبا برای سپیدی موی سر». آری استعاره هست، ولی اصل قرآنی آن. فارسی آن نه استعاره است، و نه متعارف و مفهوم. بنده در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، از آن‌جا که طبق نظریهٔ ترجمه، معتقدم حتی‌المقدور که تشبیه باید به تشبیه و کنایه به کنایه و ایهام به ایهام و استعاره به استعاره و حتی مَثَل به مثل (مگر آنکه در این موارد معادل قدیم و جدید فارسی نداشته باشیم) ترجمه شود، لذا ترجمهٔ این عبارت قرآنی را چنین آورده‌ام: «و برف پیری بر سرم نشسته است». منتقد عجول خواهد گفت آقا ما که در اصل عربی/قرآنی برف نداریم. پاسخ ما هم این است که ما هم در فارسی جدید و قدیم برای سپید شدن موی سر، *اشتعال* نداریم. در عبارت «سرم از پیری افروخته است» استعارهٔ همه‌فهم نداریم. افروختن سر در فارسی به کلی بدون معناست. و تازه این خطر هم وجود دارد که خوانندهٔ فارسی، *افروخته* را به معنای حقیقی بگیرد.

۲۷. در ترجمهٔ **اِلّا ان تقولوا قولاً معروفاً** (بقره، ۲۳۵)، آورده‌اند: جز سخنی که به شیوهٔ *شناخته* گویید». مترجم «**معروف**» را که در قرآن دارای معنای نیک/پسندیده/نیکوکارانه و گاهی عُرف‌پسند و در حدّ عرف است (در تمامی ۳۸ مورد + یک مورد معروفة = ۳۹) ولاغیر، متأسفانه به معنای متداول در فارسی گرفته‌اند. کافی بود به اصطلاح مشهورِ «امر به معروف و نهی از منکر» توجه می‌کردند. البته خوشبختانه در ترجمهٔ آیهٔ ۱۷۸ بقره «به نیکی» ترجمه کرده‌اند که درست است. اما در همین حوالی در دو آیهٔ بعد، یعنی ۱۸۰ بقره «بالمعروف» را که باید «به نیکی» ترجمه کرد (و بنده هم در ترجمه‌ام همین را آورده‌ام) به «شیوهٔ شناخته» ترجمه کرده‌اند. یا همین اشتباه در ترجمهٔ آیهٔ ۲۲۸ بقره هم دیده می‌شود.

۲۸. اشتباه دیگر در ترجمهٔ آیهٔ ۲۲۸ سورهٔ بقره یعنی این عبارت است: «لیکن مردان را بر زنان پایه‌ای است» در ترجمهٔ **وللرجال علیهن درجة** ترجمهٔ بنده از این قرار است: «و مردان را بر آنان به میزانی برتری است». ترجمهٔ آقای دکتر امامی از همین عبارت سه اشکال دارد: ۱. نامتعارف است و نامفهوم ۲. واو در آغاز عبارت قرآنی به «لیک» ترجمه شده است که وجه و محمل و جواز و ضرورتی ندارد. ۳. «علیهن» متشکل از حروف جر علی + هُنّ ضمیر مؤنث است. یعنی بر آنان/ آن‌ها. دلیلی و ضرورتی برای به‌کار بردن اسم ظاهر، به جای ضمیر وجود ندارد. ضمناً این از مقولهٔ همان دخالت دادن عنصر تفسیر در ترجمه است که گفتیم مترجم محترم خواه‌ناخواه به آن عمل کرده‌اند.

۲۹. عبارت قرآنی **فان طلّقها فلا تحلّ له مِن بعدُ** (بقره، ۲۳۰) را چنین ترجمه کرده‌اند: «اگر شوهری زن را رها کند، از آن پس به او روا نبود». در این ترجمه هم مسامحه‌هایی دیده می‌شود. ۱. دو ضمیر را به دو اسم ظاهر «شوی» و «زن» برگردانده‌اند که اگرچه دخالت دادن عنصر تفسیر در ترجمه است، اما شیوهٔ مفیدی است. یعنی عدول از دقت و ظاهر کلام به نفع مفهوم‌تر ساختن ترجمه. ۲. **طلّقها** را به‌جای طلاق دهد که هم در عرف رایج است، به «رها کند» ترجمه کرده‌اند که مُو هم معنای متارکه و جدایی یا رهایی عرفی است، نه طلاق شرعی. سپس عبارت **فلا تحلّ له من بعدُ** را به «از آن پس بر او روا نبود» ترجمه کرده‌اند که اشکال دارد و ان‌شاءالله بیان خواهد شد. روابودن/ نبودن به معنای جایز یا حلال بودن/ نبودن در فارسی قدیم و حتی ترجمه‌های قرآن به کار رفته است. اما «روا» را برای اشیا و امور به کار برده‌اند/ می‌برند، نه اشخاص. ترجمهٔ بنده «دیگر بر او حلال نیست» است. در فقه و در عرف قدیم و جدید فارسی گفته‌اند و می‌گوییم که فی‌المثل ازدواج با فلان‌کس حلال است یا حلال نیست، یا حرام است و غیره. **روا** معنای عرفی دارد لذا صریح و قاطع نیست، حال آن‌که **حلال** هم اصطلاح است، هم متداول است و هم صریح است. در همین آیه هم که سخن از طلاق سوم هست، باز «**فان طلّقها**» را به «پس اگر رها کرد» ترجمه کرده‌اند، که باز فحوای عرفی دارد، اما نه شرعی و اصطلاحی. باز دو آیهٔ بعدی **و اذا طلّقتم النساء** (بقره، ۲۳۱ـ۲۳۲) به هرگاه زنان را رها کنید/ چون زنان را رها کنید ترجمه شده که باز همان اشکالات پیش‌گفته را دارد.

۳۰. اما از باقی «معروف»ها که گفتیم در قرآن هرگز به معنای شناخته/شناخته شده، به کار نرفته و مترجم محترم در چند مورد آن را درست، یعنی «به نیکی» و «به خوبی» [= معروفاً] ترجمه کرده است، به سایر موارد نادرست فقط با ذکر سوره و شمارهٔ آیه اشاره می‌کنیم: بقره، ۲۳۲، بقره، ۲۳۳ (دوبار)، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۰، در آیهٔ ۲۴۱ همین سوره در ترجمهٔ **وللمطلّقات متاعٌ بالمعروف حقّاً علی‌المتقین** باز با حذف واو در آغاز جمله آورده‌اند: «زنان رهاشده را بهره‌ای است شناخته، چیزی که بر مردان پرهیزگار است». ترجمهٔ این‌جانب از این قرار است: «و برای زنان طلاق داده باید عطیّه‌ای [و در این‌جا می‌افزایم که در فقه به متعةالطلاق/هدیهٔ دلجویانه به هنگام طلاق معروف است] در حد عرف تعیین‌کرد که بر پرهیزگاران مقرر است».

۳۱. در آیهٔ ۲۶۳ در ترجمهٔ «قولٌ معروفٌ» آورده‌اند «سخنی خوش» که درست است و نشان می‌دهد مترجم محترم به این معنای «معروف» حضور ذهن دارد. نیز گفتنی است که در کاربرد «خوش» در این‌جا بین ترجمهٔ ایشان و بنده توارد/همسانی رخ داده است.

یکی از شگفت‌آورترین و بدون تعارف عرض کنم نادرست‌ترین ترجمه‌ها، در ترجمهٔ عبارت معروف:... و **یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر**... (آل عمران، ۱۰۴)، پیش آمده. آشکارا پیداست که سخن از امر به معروف (کار نیک/ شایسته). و نهی از منکر (کار شر و ناروا و ناشایسته) در میان است. و مترجم فاضل آن را چنین ترجمه کرده‌اند: ... «به کارهای شناخته فرمایند، و از کارهای ناشناخته باز دارند...» که واقعاً از روی ترجمه نمی‌توان مُراد آیه را که این‌همه ساده و سرراست است، دریافت. حال بگذریم که «واو» را نیز در اول عبارت، در ترجمهٔ خود نیاورده‌اند. ترجمهٔ این جانب که آغاز آیه را در داخل قلاب می‌آورم از این قرار است: «[و باید از میان شما گروهی باشند دعوتگر به خیر] که به نیکی فرمان [می] دهند و از ناشایستگی باز [می] دارند». این اصلی‌ترین آیه و شعار امر به معروف و نهی از منکر در قرآن‌کریم است و ربطی به کارهای شناخته و ناشناخته ندارد.

باز همین نابسامانی در آیهٔ مهم و معروف دیگری که در همین زمینه هست دیده می‌شود. اصل آیه این است: **کنتم خیرُامّةٍ اُخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف و تنهون عن‌المنکر**... (آل عمران، ۱۱۰). ترجمهٔ دکتر امامی: «شما بهترین امتی باشید که برای کسان پدید شده‌اید که به کارهای شناخته می‌فرمایید و از ناشناخته باز می‌دارید...». ترجمهٔ خرّمشاهی: «شما بهترین امتی هستید که برای مردمان پدید آمده‌اند، که به نیکی فرمان می‌دهید و از ناشایستی باز می‌دارید...». گمان دارم که بحث از «معروف» دارد کم‌کم به صورت امری «منکر» در می‌آید.

۳۲. **کتب‌اللّه [لا غلبنَّ انا و رسلی]** (مجادله، ۲۱) را به «خداوند نوشته است...» ترجمه کرده‌اند. همچنین **کُتب علیکم القصاص...**، (بقره، ۱۷۸) به «بر شما قصاص نوشته‌اند» ترجمه شده است. همچنین «**کتب علیکم... الوصیة**» (بقره، ۱۸۰) چنین ترجمه شده: «بر شما نوشته‌اند که... سفارش کنید». عیب دوم این ترجمه این است که باز اصطلاح فقهی جاافتادهٔ رایج در گذشته و حال یعنی وصیت را به «سفارش» ترجمه کرده است. همچنین **کُتب علیکم‌الصیام** (بقره، ۱۸۳) به «بر شما روزه نوشته‌اند» ترجمه شده است. و استصحاباً می‌توان استنباط کرد که سایر موارد که حدوداً ده مورد است، همه به «نوشته شده است» ترجمه شده است. حال آنکه همهٔ کتب لغت عربی یا عربی به فارسی یا قاطبهٔ اهل تفسیر، جمعیاً و اجماعاً گفته‌اند که کتاب + علی = واجب شدن/ واجب کردن، مقرر گردیدن، مقرر داشتن و نظایر آن است.

۳۳. یکی دیگر از اشتباهات ناگوار در این ترجمه این است که **لااقسم** را که در قرآن‌کریم ۸ بار به کار رفته است، به‌جای قسم/ سوگند می‌خورم (فعل مثبت)، به «سوگند نخورم» (فعل منفی)

ترجمه کرده‌اند. این موارد عبارت است از: واقعه، ۷۵؛ حاقه، ۳۸ (پس، سوگند به آنچه ببینید، می‌نخورم). [این هم یک شگفتی دیگر که به‌جای «نمی‌خورم» که خود مترجم در موارد دیگر آورده، «می‌نخورم» را که احتمالاً از عصر سعدی و حافظ، صیغه و ساختارش از زبان فارسی، مخصوصاً نثر، بیرون رفته، به‌کار برده است. چنانکه این‌گونه‌کاربرد مهجور و مرده در این ترجمه بسیار است، و به یک ـ دو مورد دیگر در همین ارزیابی قلم‌انداز اشاره شد]. اما موارد دیگر: معارج، ۴۰ (با یک پانویس توضیحی و بلکه توجیهی)؛ سورهٔ قیامت، آیهٔ ۱ [= سوگند به روز رستخیز **می‌نخورم**». با همان صیغهٔ مهجور و **می‌نخورم** به جای نمی‌خورم]؛ سورهٔ قیامت، آیهٔ دوم [= «سوگند به خویشتن سرزنشگر **می‌نخورم**». باز با همان صیغهٔ مهجور. به علاوه با ترجمهٔ اصطلاح هزاروچهارصد ساله و بیشتر «نفس» به «خویشتن» و «نفس لوّامه» به «خویشتن سرزنشگر»]؛ تکویر، ۱۵ [= پس سوگند به اختران باز آینده **می‌نخورم**]؛ انشقاق، ۱۶ [= «سوگند به سرخی شامگاه **می‌نخورم**»]؛ و آخرین مورد در سورهٔ بلد، آیهٔ اول است: «سوگند به این شهر **می‌نخورم**».

جز این‌که ده‌ها سند لغوی ـ تفسیری و قرآن‌پژوهی اصیل و کهن تصریح دارند که **لااقسم** به معنای **اُقسم** است، بنده در مقاله‌ای به نام «فهم قرآن با قرآن» (که حل قطعی بیست و چند مشکل لفظی ـ معنایی قرآن را، به مدلول القرآن یفسّر بعضه بعضاً نشان داده‌ام) به این کلمهٔ دشوار یاب هم پرداخته‌ام و جز نقل آرای صاحب‌نظران دو دلیل / شاهد از قرآن‌کریم آورده‌ام، که حلّال مشکل است. مقدمتاً عرض کنم که در ترجمهٔ کهن تفسیر *طبری* آمده است: «و محمّدبن جریر [طبری] چنین همی می‌گوید که هرکجا در قرآن **لااُقسم** است، چنان است که همی گوید سوگند می‌خورم» (کتاب پیشگفته، ج ۷، ص ۲۰۲۱). اما شاید بگویند با همهٔ علو مقام علمی طبری این سخن او ادعای بلادلیل است. بنده به توفیق و رهنمایی خداوند صاحب قرآن دو دلیل خدشه‌ناپذیر بر صحت این قول (قول طبری و بسیاری از قرآن‌شناسان قدیم) یافته‌ام. ۱ـ سورهٔ بلد چنین آغاز می‌شود: **لااقسم بهذاالبلد. و انت حِلّ بهذاالبلد** («سوگند به این شهر می‌خورم. و تو [یکچند] در این شهر [حکمروای مطلق و] دست‌گشاده‌ای»، این ترجمه از راقم این سطور است. و در ذیل ترجمهٔ خود با استناد به منابع معتبر و کهن، دربارهٔ معنی /معانی «حِلّ» بحث کرده‌ام و این معنی را هم از قول بعضی صاحب‌نظران مانند شیخ طوسی پذیرفتنی یافته‌ام که مراد از آن ساکن /مقیم و نظایر آن باشد که در این وجه با ترجمهٔ آقای دکتر امامی هم موافق در می‌آید. ترجمهٔ دکتر امامی از دو آیه چنین است: «سوگند به این شهر می‌نخورم. که خود جای در این شهر داری». عقلاً

جای داشتن حضرت رسول(ص) باعث احترام و حرمت و شرف و تشریف این شهر/ (مکه) است. لذا محتمل‌تر و معقول‌تر این است که خداوند به این شهر قسم خورده باشد. قسم خوردن در سراسر قرآن فراوان است، قسم به صبح و فجر و روز و شب، ماه و خورشید و ستارگان و فرشتگان و خود خداوند شاید بیش از ۵۰ بار در قرآن سابقه و کاربرد دارد. حال چگونه می‌شود که یک سنت و عادت و عملکرد زبانی قرآنی، ناگهان معکوس شود. و بحمدالله ما از خود قرآن کریم سند و نص صریح داریم که به مکه سوگند خورده است: **والتّین و الزیتون و طور سینین. و هذاالبلدالامین**: «سوگند به طور سینا. سوگند بدین شهر آسوده» (تین، ۱ـ۳، از ترجمهٔ آقای دکتر امامی. ترجمهٔ خرّمشاهی: «سوگند به [سرزمین قدسی] انجیر و زیتون. و سوگند به این شهر [و حرم] امن». در این‌که «بلد امین» مکه است، چنان‌که در جاهای دیگر از قرآن‌کریم **بلدآمِن** نامیده شده است: **و اذا قال ابراهیم ربّ اجعل هذاالبلد آمِنا** (ابراهیم، ۳۵) و در آیهٔ ۱۲۶ سورهٔ بقره هم همین دعا آمده با تفاوت جزئی: ... **بلداً آمِنا**. نیز در دو جای قرآن «حَرَماً آمِناً» (قصص، ۵۷؛ عنکبوت، ۶۷) جای هیچ‌گونه تردید نیست.

اما بسی روشن‌تر و روشنگرتر از این، کاربرد دیگر قرآنی است. توجه فرمایید: **فلا أُقسم بمواقع‌النجوم. و انّه لَقَسَمٌ لو تعلمون عظیم**. ترجمهٔ دکتر امامی از این قرار است: «سوگند به فرودگاه اختران نخورم. این سوگندی است بزرگ اگر بدانید». تعارض و تناقض در گزاره‌های این دو آیه آشکار است. آیا معقول است که خداوند بگوید به مواقع نجوم قسم نمی‌خورم. و سپس بلافاصله به دنبال آن بیفزاید که این عظیمْ سوگند است. آری هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست/ ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست. معنی این دو آیه رافع و مشکل و قاطع دعویٰ است و نشان می‌دهد که لاأُقسم برابر با أُقسم است. و ترجمهٔ سرراست سادهٔ دو آیه به قلم این‌جانب از این قرار است: «سوگند می‌خورم به منزلگاه‌های ستارگان. و آن ـ اگر بدانید ـ سوگندی عظیم است».

کاربرد کلیشه‌ها / الگوها / تعابیر کهن

مراد به‌کار بردن عبارات یا تعابیری است که امروزه دیگر قرن‌هاست که در زبان فارسی حضور و حیات ندارند در ترجمهٔ جناب دکتر امامی فراوان است، علاوه بر آنچه گفته شد، به این مثال‌ها توجه کنید (قطع نظر از این‌که نصّ قرآنی آن چه باشد).

۳۴. **تو تنها بیم‌دهنده‌ای مر آن را که از آن ترسد** (نازعات، ۴۵). در دورهٔ بازگشت ادبی

۱۵۰-۲۰۰ سال پیش یک مدت **مر** را در شعر به‌کار می‌بردند اما نه در نثر.

۳۵. **چشمان‌شان فرو شکسته است** (نازعات، ۹). بنده که انس مستمر چهل‌وچند ساله با امّهات متون نظم و نثر فارسی دارم، معنای «فرو شکستن چشم» را نمی‌دانم.

۳۶. **و «پردیس‌هایی» انبوه** [در ترجمهٔ **و جنّات‌الفافاً**] (نبأ، ۱۶). بنده کلمهٔ پردیس را از اصل اوستایی و احتمالاً سانسکریت و شکل یونانی و اروپایی [در انگلیسی = Paradise] می‌شناسم و این هم جز این «جنت» در قرآن‌کریم اغلب به معنای «بهشت» است، و ندرتاً به معنای باغ یا بوستان. اما پردیس کلمه‌ای مهجور و لذا غیرشفاف و نامفهوم است.

۳۷. **و روزی که در شاخ دمند** (نبأ، ۱۸). صور به معنای شیپور یا بوق است. اصل قرآنی کلمهٔ صور هم در زبان قدیم و جدید کتبی و شفاهی زنده است و صور اسرافیل را همهٔ مسلمان‌های عرب یا فارسی‌زبان می‌شناسند. و *صوراسرافیل* را به‌همین جهت جهانگیرخان صوراسرافیل نام خانوادگی خود و عنوان نشریه‌اش برگزیده بود. از نظر منطقی هم صور اعم از شاخ است نه هر صوری شاخ است، نه هر شاخی صور. بلکه بعضی صورها از شاخ درست شده است.

۳۸. **روزی کـــه آن روح و آن فــرشتگان رج ایســتند** (نـبأ، ۳۸). رج ایستادن در تـرجـمهٔ «یقوم...صفّاً» است. البته رج که با رژه هم همریشه است کلمه‌ای بی‌اصالت نیست. ولی امروزه کاربرد خاص و تخفیف‌آمیز دارد و مثلاً می‌گویند یک رج آجر چیده بودند، یا یک رج... در آن‌جا بود. یا نیز در تعبیر رج زدن. اما بنده تعبیری چون رج ایستادن تاکنون نشنیده‌ام و اگر معنایی از آن مستفاد کنم، با توجه به اصل قرآنی / عربی آن است.

۳۹. **که آنچه وعده‌تان کنند، افتد** (مرسلات، ۷). **افتادن** به معانی رخ دادن فقط کاربرد کهن و کلاسیک دارد. و این معنای این کلمه، امروزه مرده و به‌کلی ناخوانا و نامفهوم است.

آیازمین را فراگیر نساختیم. مر زندگان را، و مر مردگان را. سخن بر سر «مر» است که در مثال اول هم نمونهٔ دیگری از آن یادکردیم.

۴۰. **این روزی است که سخن می‌نگویند** (مرسلات، ۳۵). گمان می‌کنم سه چهار قـرن یـا بیشتر است که ساختار **می‌نگویند**، به جای **نمی‌گویند** در نظم و نثر، و مخصوصاً نثر فارسی به‌کار نمی‌رود.

۴۱. **پرهیزگاران در سایه‌ها و چشمه‌سارانند و در میوه‌هایی از آنچه می‌خواهند** (مـرسلات، ۴۱-۴۲). **در میوه‌ها بودن** آیا تعبیری سرراست و مفهوم است؟

۴۲. **ما از پروردگار خویش و از آن روزِ گرفته و درهم‌رفته می‌ترسیم** (انسان، ۱۰). بنده شخصاً

ازکاربرد کلمات و تعبیرات امروزین و حتی محاوره‌گونه در ترجمهٔ خود از قرآن کریم، ابا نداشته‌ام. اما این نحوه‌کاربردها با سبک کاملاً کهن و کلاسیک ترجمهٔ آقای دکتر امامی همخوانی ندارد. ضمناً اگر **گرفته** کمابیش مفهوم باشد اما **درهم رفته** یعنی چه؟

۴۳. **ما شما را تنها برای خدا می‌خورانیم...** (انسان، ۹). کسی را **خوراندن** فارسی غریب و بی‌سابقه‌ای است. در ترجمهٔ اطعام مسکین فی‌المثل می‌توان آورد طعام/خوراک/غذا دادن به بینوا؛ اما «خوراندن بینوا» تعبیر متعارفی نیست.

۴۴. **آنان که ربا خورند، بر نمی‌خیزند مگر چون کسی که دیو به وی خورَد و گیج [با چ سه نقطه؟] کُنَدش...** (بقره، ۲۷۵). ترجمهٔ ناقابل بنده از این قرار است: «آنان که ربا می‌خورند [به‌کار، یا از گور] بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطانش زده و دچار جنون‌کرده باشد...». ضمناً جناب امامی «یقوم» را در «کما یقوم» که در نص اصلی این آیه هست به ترجمه در نیاورده‌اند.

۴۵. **خداوند ربا را می‌کاهد و نیکی‌ها را می‌بالاند...** (بقره، ۲۷۶). ترجمهٔ بنده از این قرار است: «خداوند ربا راکم و کاست [بی برکت] می‌گرداند و صدقات را افزایش و برکت می‌دهد...». گفتنی است که جناب مترجم «صدقات» را که معنای اصطلاحی فقهی و عرفی یکسان و تا امروز زنده‌ای دارد، بی‌دلیل به «نیکی‌ها» برگردانده‌اند. و از آن بدتر در ترجمهٔ آیهٔ نجوا (مجادله، ۱۲). عبارت **فقدّموا بین یدی نجواکم صدقةً** آورده‌اند «پیش از راز گفتن نیکی‌ای کنید». حال آنکه در شأن نزول حتی مقدار **صدقه** را معین‌کرده‌اند. باز مترجم محترم چون به مهجور بودن و مفهوم نبودن بالاندن/می‌بالاند، اذعان داشته‌اند، آن را در پانویس به «رشد دادن، افزون کردن» معنی کرده‌اند.

۴۶. یکی از اشتباهات ترجمهٔ جناب دکتر امامی در سراسر ترجمه‌شان از قرآن‌کریم این است که **الحیوٰةالدنیا** را که معنای ساده و همه‌فهم دارد یعنی زندگی دنیوی یا زندگانی دنیا به «زندگی فرودین» ترجمه کرده‌اند (از جمله ← نازعات، ۳۸ و همهٔ مواردکاربرد این کلمه در قرآن کریم: حدید، ۲۰ (۲ بار) در بار دوم در ترجمهٔ آیهٔ ۲۰ سورهٔ حدید آورده‌اند «زندگی فرودین جز کالای فریب نیست» که اشکال دومی هم دارد. کالای فریب دقیقاً یعنی چه؟ اگر می‌آوردند «مایهٔ فریب» باز یک چیزی بود.

۴۷. در ترجمهٔ آیهٔ ۲۴ سورهٔ حدید می‌خوانیم: **کسانی که زُفتی کنند و مردم را به زُفتی فرمایند...** بعد حتی خودشان به نامفهوم و مهجور بودن-زفتی پی‌برده‌اند، لذا پانویس داده‌اند که زفتی یعنی بخل.

۴۸. **پس چیستشان که نمی‌گروند؟** (انشقاق، ۲۰). تعبیر غریب و بر ساختهٔ «چیست‌شان» [در ترجمهٔ «فمالهم»] مهجور و تصنعی است و می‌تواند هر ترجمه‌ای را از شیوایی بیندازد.

۴۹. **... ایشان را پاداشی نابریده است** (انشقاق، ۲۵). **پاداشی نابریده** هم غریب و مهجور است، هم نامفهوم (در ترجمهٔ **لهم اجرٌ غیرممنون**).

۵۰. **بگو آوندتان راآرید...** (بقره، ۱۱۱). سپس در پانویس آورده‌اند: آوند = دلیل، برهان.

۵۱. **... و نیستشان؟ که در آیند به آن.** (بقره،۱۱۴) یعنی حق ندارند یا نباید به آن (مساجد الهی) وارد شوند.

۵۲. **خداوند مردم نافرمان را راه می‌ننماید** (مائده، ۱۰۸). ایرادی که هست درکاربرد ساختار مهجور و مردهٔ «می‌ننماید» به‌جای «نمی‌نماید» امروزین است. این نحوهٔ کاربرد در سراسر این ترجمه فراوان است و از موانع مقبولیت یافتن آن است. پیشتر هم چندین نمونه از این دست یاد کرده‌ایم.

۵۳. **ای پروردگار ما، بر ما شکیب فرو ریز** (بقره، ۲۵۰). اولاً دربارهٔ «ای پروردگار ما» باید گفت که هیچ فارسی‌زبانی در هیچ دوره از ادوار زبان فارسی، آن را به جای «پروردگارا» به‌کار نبرده است. ثانیاً بر کسی شکیب فرو ریختن، فارسی متعارفی نیست. و ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است. در فارسی نمی‌توان گفت خداوندا بر ما نعمت یا رحمت یا شکیب فرو ریز، ولی می‌توان گفت خداوندا / پروردگارا بر ما باران رحمت ببار و نظایر آن.

۵۴. **پس به خواست خدا بشکستندشان** (بقره، ۲۵۱). اگر در قدیم تعبیر «شکستن کسی / سپاهی» جایز یا رایج بوده، امروزه نیست. فی‌المثل باید گفت شکستشان دادند.

۵۵. **هرکه آن کند در چیزی از خدای نیست** (آل عمران، ۲۸). این عبارت ترجمهٔ این عبارت **و من یفعل ذلک فلیس من اللّه فی شیءٍ** است. و بنده کوچک‌ترین معنایی از آن درنمی‌یابم. ترجمهٔ این‌جانب از این عبارت چنین است: «و هرکس چنین کند از [لطف و ولایت] خداوند بی‌بهره است».

۵۶. نداشتن ثبات و وحدت در معادل‌ها

ولا تتّبعوا خطوات الشیطان انّه لکم عدوٌ مبین که عیناً در بقره، ۱۶۸، و بقره، ۲۰۸، و انعام، ۱۴۲، آمده است در مورد اول چنین ترجمه شده است: «و گام‌های **اهرمن** را پی مگیرید که **اهرمن** دشمن آشکارتان است». ملاحظه می‌شود که شیطان به اهرمن ترجمه شده است که فقط یک ذوق‌ورزی و تفنن زبانی است، چرا که در دو مورد دیگر شیطان، به شیطان ترجمه شده

است. و اختلاف دیگر آنکه در مورد اول «انّه» یعنی «او»/چراکه او/همانا که او، به جای ضمیر، جای به اسم ظاهر داده، یعنی اهرمن باوفا دوباره ظاهر شده است. سؤال سوم این است که چرا مترجم به جای املای اهریمن، گاه اهرمن را پذیرفته است؟ و عملاً در سراسر ترجمه هر دو املا دیده می‌شود. چهارم این‌که اصلاً و اصولاً ترجمهٔ شیطان که عَلَم و از اعلام مهم (قطع نظر از منفی بودنش) قرآن کریم است، به اهرمن/اهریمن روا نیست. بگذریم که شیاطین هم به چهار معادل یعنی هم به **دیوان** ترجمه شده است (از جمله: انبیاء، ۸۲) هم به **اهریمنان** (بقره، ۱۰۲؛ ـ دوبار ـ اسراء، ۲۷) هم به **پریان** (انعام، ۷۱) هم به **شیطانان** (انعام، ۱۱۲، ۱۲۱؛ اعراف، ۲۷، ۳۰؛ مریم، ۶۸). کلمهٔ «مسلمین» هم به (رامان، رام‌شدگان، گردن‌نهادگان و...) یعنی چهار ـ پنج معادل ترجمه شده است. و «طَلْع» به سه معادل مختلف (بهار، خوشه‌ها، شکوفه) یعنی در هر نوبت از ۳ بار به یک معادل جدا و متفاوت از دیگری.

□

تعبیرات کوچه و بازار

۵۷. در این ترجمه یا نثر ترجمهٔ به قول مترجم «رسته از زمان» (که از نظر زبان‌شناسی چنین پدیدهٔ طبیعی زبان/یا در زبان طبیعی وجود ندارد) ناگهان با اصطلاحات کوچه و بازار همین ایام و روزگار مواجه می‌شویم. نظیر **آی مَردم، دل خنک کردن** (توبه، ۱۴). **دلپُر** (مائده، ۵۹). **رج رج و رج زده** ـ که این یکی کمابیش سابقهٔ کهن هم دارد ـ (از جمله فجر، ۲۲). **گشنگی** (بلد، ۱۴). **نوش جان** (نساء، ۴). **جیغ‌کشان** (ذاریات، ۵۱). **چرت** (بقره، ۲۵۵، آن هم دربارهٔ خداوند، که مترجم تعبیرات و نسبت‌های بی‌سابقهٔ دیگر هم مانند نیرنگ و ترفند در مورد خداوند به‌کار می‌برد)، **پچ پچ کردن** (نساء، ۱۱۴، حال آنکه پوشیده/ رازگویی بهترین معادل کهن نجوا در ترجمه‌های قدیم است) و «**چسبیدن به زمین**» (اعراف، ۱۷۶). که جز عامیانه بودن، غلط هم هست و شرحش می‌آید. در ترجمهٔ «**تبت یدا ابی لهب**» آمده است: «**بریزاد دستان بولهب**...» و در پانویس توضیح داده شده که بریزاد ضد «مریزاد» است.

□

بخش دیگری از غلطها و جملات دیریاب یا نامتعارف

۵۸. **لایلاف قریش**، به «برای خوی دادن قریش» (ص ۶۰۲) ترجمه شده است. درستش

الفت‌یابی و همبستگی است که از جمله در ترجمهٔ این‌جانب از قرآن‌کریم آمده است.

۵۹. «پروردگارت زودا تو را دهد و خشنود شوی» (ص ۵۹۶). واقعاً جای این پرسش برای خواننده هست که مفعول «دهد» چیست و چه باید باشد؟ و جمله به این صورت ابتر و نارسا و ناقص است.

۶۰. **ذی‌الاوتاد** که صفت فرعون است به «دارندهٔ میخ‌ها» که ناپسندترین معادل ممکن برای آن است، ترجمه شده است (ص ۵۹۳). حال آنکه مراد از آن یعنی کیا و بیا و شأن و شوکت و جلال و جبروت و باد و بروت و زر و زور ولو همه ظاهری باشد، که بود.

۶۱. آیا عبارت «تازیانهٔ کیفر بر آنان فرو ریخت» قطع نظر از تعبیر قرآنی‌اش، فارسی است و تازیانه ریختنی است؟

۶۲. **صواعق** که جمع «صاعقه» است، مانند سوابق/سابقه، در آیهٔ ۱۹ سورهٔ بقره به «غرش‌ها» ترجمه شده است. صاعقه از مقولهٔ برق و نور است، نه صدا و غرّش. این اشتباه مانند مورد دیگری است که (بقره، ۵۵) و آن هم ترجمهٔ نادرست «صاعقه» به «تندر» است؛ حال آنکه خود مترجم محترم در ده‌ها مورد دیگر به درستی برق را به آذرخش ترجمه‌کرده است. ضمناً در سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۳ هم **صواعق** به «غرّش‌های آتشین» ترجمه شده است.

۶۳. «در بهشت بیارمید و از آن به فراخی بخورید» (بقره، ۳۵، ص ۶). ما انواع خوردن را کمابیش می‌دانیم مانند دولپی خوردن، با ولع خوردن، هول هولکی خوردن، گهی لف‌لف خوردن و گهی دانه دانه (در آن‌جا که شتر در خواب بیند پنبه‌دانه) اما به راستی «به فراخی خوردن» آن هم از بهشت چه معنایی دارد؟ در ترجمهٔ آیهٔ ۵۸ بقره هم آورده است: «و از آن به فراخی خورید».

۶۴. «آنان که دانند که دیدارکنندهٔ پروردگار خویشند» (بقره، ۴۶، ص ۷). ترجمهٔ قرآن بسی علم و اطلاعات کلامی و فقهی و غیره می‌خواهد. مترجم در ترجمهٔ عبارات و آیات مربوط به علم الهی، خرق اجماع مفسران و متکلمان شیعه‌کرده است که علم الهی را تابع معلوم نمی‌دانند. در این‌جا هم گویا توجه نفرموده‌اند که لقاءاللّه و رؤیت‌اللّه دو مقوله‌اند، نه یکی، و شیعه و معتزله اولی را قبول دارند و دومی را، حتی در آخرت منکرند و دلایل موجّهی در برابر اهل سنت (اشاعره) دارند. لقاء یعنی مواجهه و در مواجهه یا ملاقات «دیدار» و «دیدن» شرط نیست و طبق مثال معروف مفسران دو نابینا می‌توانند لقاء و ملاقات داشته باشند اما همدیگر را نبینند/نمی‌توانند ببینند. بحث کلامی این مورد درازدامن است. همین قدر باید گفت که مترجم

محترم در ترجمهٔ هشت ـ ده مورد که این تعبیر در قرآن به‌کار رفته است، آن را نادرست ترجمه کرده است.

۶۵. مترجم چنانکه پیشتر هم گفته شد و در ده‌ها مثال عرضه شده، وحدت اصطلاح و حتی املا (اهریمن / اهرمن، زان‌پس، پس از آن و غیره) در موارد یکسان و ثابت رعایت نمی‌کند. لذا «سفارش» را هم معادل **شفاعت** به‌کار برده است (که در سراسر تاریخ زبان نظم و نثر فارسی سابقه ندارد و معادل آن در گذشته «پایمردی» و در حال میانجیگری است) هم معادل **وصیت** و در این موارد مرتکب اشتباه دوم که ترجمهٔ اصطلاحات باشد هم شده است (از جمله ص ۷).

۶۶. یک اشتباه روش‌شناختی مترجم این است که گاه ترجمه‌های نارسا و معادل‌های مهجور و نامفهوم را در متن ترجمه می‌آورد و سپس ترجمهٔ درست‌تر و معادل مفهوم‌تر یا مأنوس‌تر را در پانوشت. چنانکه فی‌المثل به جای ترنجبین و بلدرچین، در ترجمه «ترانگبین و وَرتیج» آمده است و معلوم نیست دومی از واژگان کدام گویش است و اصولاً آیا فارسی دری است یا نه؟

۶۷. در ترجمهٔ قول بنی‌اسرائیل که می‌گویند **لن نصبرَعلی طعامٍ واحدٍ** (بقره، ۶۱، ص ۹) آورده‌اند «ما بر یک خوراک نتوانیم ماند» بدون شرح و اظهارنظر می‌گذریم. و در بعضی از این گونه موارد با تکیه به شمّ و ذوق زبانی هموطنان و همزبانان فارسی‌دان خود، همین کار را خواهیم‌کرد.

۶۸. در ترجمهٔ عبارتی از آیهٔ ۶۱ سورهٔ بقره، ص ۹، آورده‌اند: «خواری و درویشی بر ایشان زده آمد و به خشمی از خدای بازگشتند». ایضاً بدون شرح و اظهارنظر می‌گذریم.

۶۹. «و طور را بر فرازتان برداشتیم» (بقره، آیهٔ ۶۳، ص ۱۰) و به دنبال آن: «که نامه‌ای را که داده‌ایم‌تان به نیرو گیرید». لابد زورمندان بهتر از هر مؤمنی می‌توانند «نامه» یعنی کتاب آسمانی را به زور و قوت بگیرند. مراد خداوند، چنانکه اعاظم مفسران گفته‌اند یعنی کتاب آسمانی و احکام و معانی آن را استوار بگیر و به جد و جهد تلقی کن، و به اصطلاح سردستی نگیر.

۷۰. «خودهاتان را ار خانه‌هاتان برون مکنید» (بقره، ۸۴، ص ۱۳) (بدون شرح).

۷۱. «و او را به روان پاک [مراد روح‌القدس است] نیرو بخشیدیم» (بقره، ۸۷، ص ۱۳).

۷۲. دل‌هاشان را آب به دوستی گوساله داده‌اند» (بقره، ۹۳، ص ۱۴). این مورد تکراری است.

۷۳. «از بیم آنکه دستشان پیش فرستاده است» (بقره، ۹۵، ص ۱۵). ترجمهٔ تحت‌اللفظی حادّ و نادرست یعنی از بیم کار وکردار گذشته‌شان/کاری که انجام داده‌اند.

۷۴. **یکی‌شان** [تأکید از ماست] خوش می‌دارد هزار سال زندگی‌اش دهند» (بقره، ۹۶، ص

۱۵). **یکی‌شان** ترجمهٔ «احدهم» است. یعنی هر کدامشان، یکایک آنان، تمامی‌شان و غیره.

۷۵. «گویی که خود نمی‌دانند؟» (بقره، ۱۰۱، ص ۱۵۴).

۷۶. «نامه‌دارانی که ناباور شده‌اند» (بقره، ۱۰۵، ص ۱۶). یعنی اهل کتابی که کفر ورزیده‌اند/گروهی از اهل کتاب که انکار پیشه‌کرده‌اند و نظایر آن.

۷۷. «هرکه باور را بدل به ناباوری کند...» (بقره، ۱۰۸، ص ۱۷). یعنی هرکس که ایمانش را به کفر/انکار تبدیل کند و نظایر آن.

۷۸. «هرکه روی به خدای سِپُرَد...» (بقره، ۱۱۲، ص ۱۷) (بدون شرح).

۷۹. «یهودان گفتند: ترسایان بر چیزی نیند. ترسایان گفتند: یهودان بر چیزی نیند. با آنکه نامه را می‌خوانند» (بقره، ۱۱۳، ص ۱۸).

۸۰. «چرا خدا با ما سخن نکند...» (بقره، ۱۱۸، ص ۱۸).

۸۱. «کسانی که نامه‌شان داده‌اند...» (بقره ۱۴۴، ص ۲۲)، یعنی اهل کتاب.

۸۲. بر شما نوشته‌اند که برای پدر و مادر و نزدیکان به شیوهٔ شناخته سفارش کنید...» (بقره، ۱۸۰). ترجمهٔ سرراست‌تر این عبارت از ترجمهٔ این‌جانب چنین است: «بر شما مقرر گردیده است که... برای پدر و مادر و خویشاوندان به نیکی وصیت کنید...».

۸۳. «... پس اینک با آنان همبستر شوید و چیزی جویید که خداوند برای شما نوشته است. نیز بخورید و بیاشامید تا رشتهٔ سپید از رشتهٔ سیاه برایتان آشکار شود...» (بقره، ۱۸۷، ص ۲۹). در این ترجمه اشکالات چندی هست. ۱. «اینک با آنان همبستر شوید» چون امر است، در غیاب قرینه‌های دیگر منصرف به وجوب می‌شود و چنین معنی می‌دهد که همبستری با زنان در شب‌های رمضان واجب است. این‌جاست که قول صاحب‌نظران و نیز بندهٔ غیر صاحب‌نظر صادق از آب در می‌آید که **امر عقیب‌الحَظْر** حاکی از تخییر یا اباحه است. به بیان ساده‌تر آنکه اگر امری نهی شده باشد یا منهی تصور شود، مانند توهم پرهیز از مباشرت با همسران در شب‌های رمضان که برای عرب‌های معاصر عصر نزول وحی پیش آمده بود، سپس به‌دنبال آن، آن نهی، با امر (دیگری) برداشته شود، معنایش این است که می‌توانید/ مخیّرید/ایرادی نیست که در آن شب‌ها با همسران خود مباشرت کنید. این از اشکال اول. اما پیش از پرداختن به اشکال دوم در تکمیل قول اول عرض کنم که این معنی و ساختار در قرآن کریم چند نمونهٔ دیگر هم دارد از جمله در مناسک حج و آداب احرام و خروج از آنکه در سورهٔ مائده، آیهٔ ۲ می‌فرماید: **واذا حَلَلْتُم فَصْطادوا** (و چون مُحل شدید/از احرام بیرون آمدید، [می‌توانید] به شکار بپردازید). اگر

می توانید (کلمهٔ حاکی از اباحه و تخییر در میان) حتی در داخل قلاب نباشد، باز همان اشکال پیشین پیش می‌آید، و خواننده تصور می‌کند، شکارکردن پس از احلال ـ بیرون شدن از احرام ـ واجب یا مستحب مؤکد و حتی احتمالاً جزء مناسک حج است. ترجمهٔ جناب دکتر امامی از این عبارت قرآنی چنین است: «و هرگاه از احرام به در آیید شکار کنید» (ص ۱۰۶). ممکن است بگویند مترجم، مفسر نیست. ولی این‌که عرض شد جزء ترجمه و از وظایف مترجم است که از توالی فاسد برحذر باشد. مانند **الطلاق مرّتان** که صرف ترجمه به این‌که طلاق (یا به قول جناب امامی: جدایی) دو بار است کافی نیست و **العیاذبالله** خلل معنایی از شدت ایجاز دارد. زیرا فقط طلاق رجعی (عادی) قابلیت رجوع یا بازگشت مرد به زن در دوران عدّه دارد و طلاق‌های دیگر از جمله خُلع و مبارات دارای چنین صفتی نیست، پس باید در بیرون یا درون قلاب یا پرانتز کلمهٔ «رِجعی» را افزود تا معنا مستقیم و بدون تالی فاسد باشد. و مترجم محترم این قید واجب را هم در جای خودش نیاورده‌اند. در آیهٔ اول سورهٔ نور هم که بحث دربارهٔ زانیه و زانی و حد آن‌هاست واجب است که افزوده شود زانیه و زانی مجرد یا غیر محصن/ غیرمتأهل. و این قید را بنده در ترجمه‌ام آورده‌ام و جناب امامی نیاورده‌اند. تالی فاسدِ نیاوردن این قید این است که اگر آیه مطلق باشد، شامل حال زانیه و زانی متأهل هم می‌شود، آن‌گاه حد زنای آن‌ها می‌شود صد تازیانه که خارق اجماع فقهای همهٔ فرقه‌ها و مذاهب اسلامی است. زیرا در این مورد سنت مکمّل کتاب (قرآن) واقع شده و حد زنای محصن/ محصنه را رجم تعیین فرموده است که در اوایل یا نیمهٔ اول دوران ۲۲ سالهٔ پس از انقلاب اسلامی، در ایران هم به حکم حاکم شرع، مجتهدان و مراجع و ولی‌فقیه انجام می‌شد. به قول مولانا: نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز/گر نداری تو سپر پس واگریز. ۲. اشکال دوم این ترجمه یعنی آن عبارت که نقل شد در «برای شما نوشته شده است» وجود دارد. در زبان عربی و عرف قرآن «کتب + علیٰ» به معنای وجوب و مقرر شدن است، نه نوشتن به معنای کتابت. و این اشتباه را مترجم عالی‌قدر در سراسر ترجمه در بیش از ۱۵ مورد مرتکب شده‌اند. ۳. ایراد سوم هم فوق‌العاده هولناک است و با انداختن کلمهٔ **من الفجر** به کلی تشبیه و استعارهٔ شب و سپیدهٔ صبح به معنای نادرست از هم تشخیص دادن رشتهٔ (نخ/ ریسمان) سیاه از سپید در آمده و وهن عظیمی به‌بار آورده است که اشاره به این اشتباه که از زمان نزول لغزشگاه قدم و قلم مترجمان و مفسران بوده، در صفحات پیشین به اجمال مطرح شد و تکرار آن ضرورت ندارد.

۸۴. «خواسته‌هاتان را در میان خود تباه مخورید» (ص ۱۸۸)، بنده با ۴۵ سال انس با ادب

منظوم و منثور فارسی، معنایی از این جمله مستفاد نمی‌کنم.

۸۵. «حج و عمره را برای خود نیک به پایان برید [تا این جا درست است و بی‌اشکال است. اگر بازداشته شدید، قربانی‌ای که دست دهد] جمله ناقص است. یعنی چه‌کار باید بکنیم؟] تا قربانی به قربانگاهش برسد [باز هم جمله ناقص و ربط آن با جملات پیشین نامعلوم و نامفهوم است]. از شما هرکه بیمار بود یا رنجی‌اش از سر بود [هم بیان فارسی سرراست نیست، هم افزودهٔ لازمی، ولو داخل قلاب به‌میان نیامده است. یعنی اگر کسی بیماری خاصی در سر داشت فی‌المثل مانند شپش‌زدگی، و زودتر از موعد «حلق»کرد یا موی سر تراشید]، باید در برابر روزه‌ای گیرد. به کلام‌اللّٰه قسم این بنده هیچ یک از این ایرادات مخصوصاً دو مورد حسّاس اخیر را بهانه‌جویانه یا ذوقی و سلیقه‌ای، یا بی‌اهمیت و کأن‌لم‌یکن، تلقی نمی‌کنم.

۸۶. «... در حج نه آمیزشی است و نه نافرمانی و نه ستیز». در این‌جا هم یک نکتهٔ بلاغی و ادبی درکار است و آن بیان نهی در هیئت نفی است یعنی آوردن جملهٔ خبری به جای انشایی که نمونهٔ مشهورش **والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین...** (بقره، ۲۳۳) است. به این معنی که مادران [باید] فرزندانشان را دو سال کامل شیر دهند، نه این‌که شیر می‌دهند. زیرا اگر خبری ترجمه شود ده‌ها دلیل نقض یا نمونهٔ خلاف برای آن در عالم واقع و تجربه وجود دارد، ضمناً انشای حکم منعقد نمی‌گردد. اگر می‌شد این حرف‌ها را بدون اصطلاح و ساده‌تر از این نوشت مطمئناً چنین‌کاری می‌کردم. ولی دیگر بیش از این نمی‌شود، بحث علمی را، پیش پا افتاده‌کرد. در مورد جملهٔ اول باید گفت مترجم محترم بهتر بود چنین ترجمه می‌کردند: در حج نه آمیزشی باید باشد/رواست، و نه نافرمانی و نه ستیز. وگرنه طبق ترجمهٔ ایشان هم نمونه‌های نقیض در عالم واقع و تجربه و اعمال حج رخ می‌دهد. یعنی هم کسی با همسرش آمیزش می‌کند و هم نافرمانی و ستیزه؛ و البته لازم نیست همه، همهٔ این کارها را انجام دهند، یک مورد نقض و خلاف هم برای مقصود ما کافی است. ضمناً طبق ترجمهٔ حاضر انشای حکم و تشریع صورت نمی‌گیرد. عبارت قرآنی دوم را مترجم محترم درست آورده‌اند: «مادران به کودکان خود دو سال درست شیر دهند» (بقره، ۲۳۳)، که «اگر شیر می‌دهند» ترجمه‌کرده بودند، به دلایل پیشگفته دارای عیب و ایراد بود.

۸۷. «هرگاه زنان را رها کنید...» (بقره، ۲۳۱). مراد این است که و هرگاه همسرتان را طلاق دادید. رهاکردن چند معنایی و غیر اصطلاحی است. این مورد هم مثل «جدایی» است، که آن را هم مترجم فاضل در ترجمهٔ طلاق به‌کار برده‌اند. سؤال بنده این است که آیا مترجم فرزانه که

سابقهٔ مفصّلی از تحصیلات حوزوی و دانشگاهی دارند، و این اصول را بهتر از بنده می‌دانند، نمی‌پذیرند که اعلام و اصطلاحات را نباید به مترادف ساده و غیرفنی و مبهم آن‌ها ترجمه‌کرد. یا آیا نمی‌دانند که استعاره را باید به استعاره ترجمه‌کرد و نه تحت‌اللفظی؟

۸۸. عبارت قرآنی **والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجاً** (بقره، ۲۳۴) چنین ترجمه شده است: «کسانی‌تان که **می‌میرند** [که تعبیر **جان می‌سپارند** برای توّفی در یتوفون بسیار بهتر بود] و زنانی بر جای می‌نهند». ولی همین عبارت قرآنی عیناً در آیهٔ ۲۴۰ همین سوره به‌کار رفته است. و مترجم این‌بار به جای زنانی، همسرانی به‌کار برده است که بهتر است. حال از این می‌گذریم که در هر دو مورد واوهای استینافیه را در ترجمه ظاهر نکرده‌اند. و افزودن و کاستن واو در این ترجمه بیش از هزار بار رخ داده است که خود پروندهٔ علمی جداگانه‌ای است.

۸۹. در ترجمهٔ آیهٔ ۲۵۳ سورهٔ بقره، روح‌القدس را به «روح پاک» ترجمه‌کرده‌اند، حال آنکه قبلاً موردی را نقل کردیم که آن را به «روان پاک» ترجمه‌کرده بودند و البته هر دو نه ناروا، بلکه غلط است و روح‌القدس در سنت مسیحی، برابر با جبرئیل در سنت اسلامی و عرف قرآنی است، و در سنت ایرانی سروش است. حافظ می‌گوید: «روح‌القدس آن سروش فرّخ...» اما چون عَلَم است، ترجمه‌اش روا نیست. چنان‌که فی‌المثل به جای اقانیم ثلاثه نمی‌توان گفت آخشیج‌ها یا گوهرهای سه‌گانه. یا به جای تثلیث نمی‌توان گفت «سه خدایی‌گرایی» که علاوه بر غلط لفظی، غلط مفهومی هم دارد. یا به‌جای اب و ابن و روح‌القدس نمی‌توان گفت پدر و پسر و روان پاک.

۹۰. در آیةالکرسی (بقره، ۲۵۵) **قیوم** که از ریشهٔ قیام است به «بیدار» ترجمه شده است. حال آنکه بهترین معادل هزاروصد ـ دویست سالهٔ آن «پاینده» است. و مترجم محترم عبارتی از دعای شب جمعه را که در آن «القیوم لاینام» به‌کار رفته است دلیل درستی ترجمهٔ خود گرفته‌اند. حال آنکه لاینام که به معنای بیدار است می‌تواند صفت دیگری باشد (از مقولهٔ تنسیق‌الصفات)، نه این‌که توضیح‌دهندهٔ معنای قیوم. ضمناً از قول سیوطی آن را سریانی دانسته‌اند، به معنای بیداری که نمی‌خوابد. مگر نخوابیدن چقدر مهم است که با وجود تصریح خداوند به **لاتأخذه سنةٌ ولانوم** (نه غنودن [و به قول جناب امامی چُرت] او را فراگیرد و نه خواب) سه کلمه یا صفت یا توصیف به آن اختصاص داده شود. همهٔ اشکالات از این‌جا ناشی است که در خود عربی قائم به معنای بیدار (برپا در شب) هم معنی می‌دهد. خوب بود به جای این منابع یعنی *جمال‌الاسبوع* و *اتقان/متوکّلی* سیوطی به *واژه‌های دخیل در قرآن مجید* اثر گران‌سنگ آرتور جفری (با ترجمهٔ عالی استاد فریدون بدره‌ای) که هنوز پس از هفتاد سال تنها و مهم‌ترین منبع علمی در این زمینه

است رجوع و استناد می‌کردند. در آن‌جا آمده است که «مفسران هم‌عقیده‌اند که معنایش **الدائم‌القائم** است (نگاه کنید به طبری، بیضاوی و سجستانی، ص ۲۵۰) اما در توضیح صورت و هیئت آن با مشکلاتی روبه‌رو هستند. او نیز از قول بعضی از زبان‌شناسان و قرآن‌پژوهان آن را محتملاً وام‌واژه‌ای سریانی، یا دارای اصلیت عبری می‌شمارد. امام فخر رازی می‌نویسد «الحی دلالت بر عالِم و قادر بودن خداوند دارد و قَیوم بر قائم بالذات بودن او و این‌که مقوّم [= برپای‌دارندهٔ] غیر/ ماسویٰ است و از این دو اصل جمیع مسائل معتبر در علم توحید منشعب می‌گردد». و لوازم پنجگانه در شرح معنای قیوم دارد. و همو در آغاز بحث از اسم قیوم که از اسماءالحسنای الهی است می‌گوید عمربن‌خطاب هر سه باری که این کلمه در قرآن به کار رفته است، آن را قَیّام قرائت می‌کرده است [می‌توان گفت مانند حیٰوة که حیات خوانده می‌شود و زکّوٰة/ زکات] (شرح *اسماءالحسنی* تصحیح طه عبدالرؤف سعد، صص ۳۰۴ـ۳۰۷). شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد سمعانی می‌نویسد:

«اما قیّوم مبالغت است از قائم و هر که اعتقاد کرد که حق ــ جلّ جلاله ــ قیوم است تدبیر برآسود...».

«*روح‌الارواح*، تصحیح نجیب مایل هروی، صص ۴۹۰ـ۴۹۶). ابوبکر احمدبن‌حسین بیهقی صاحب یکی از کهن‌ترین آثار موجود در شرح اسماءالله‌الحسنی دربارهٔ قیوم و معنای آن آورده است:

«مجاهد گوید: القائم علی کلِّ شیءٍ؛ حلیمی گوید: القائم علی کلِّ شیءٍ من خلقه یدبُره بمایرید جل و علا... خطابی گوید القیوم القائم الدائم بلازوال، و وزن آن فیعول است از ریشهٔ قیام و صفت مبالغه است در قیام بر هر امری و چیزی. و گفته‌اند او قیم هر چیزی است در نگهداشت (رعایة) او». و در پایان از تفسیر اسماعیل ضریر نقل کرده‌اند که «گفته است که گفته‌اند او به معنای کسی است که نمی‌خوابد، و گویی این وجه را از توصیفات بعدی (= لاتأخذه سنة و لانوم) گرفته‌اند». (*الاسماء والصفات*، تصحیح محمدزاهد کوثری، صص ۴۷ـ۴۸). مایهٔ شگفتی است که در جامع‌ترین واژه‌نامهٔ عربی یعنی *لسان‌العرب* ابن‌منظور (۶۳۰ـ۷۱۱ق) انواع مشتقات قوم/ق‌ی‌م آمده است، غیر از قیوم، با آن که کمال اهتمام را به درج و شرح واژگان قرآنی دارد. کمابیش دو قرن پیشتر از او زمخشری صاحب تفسیر گران‌سنگ *کشّاف*، در واژه‌نامهٔ مهمش *اساس‌البلاغة*، قیّوم را «**دائم باقی** و قائم‌بالملک، کوشا به فرمانروایی» معنی کرده است. باز به یک ـ دو قرن عقب‌تر می‌رویم. در *فرهنگنامهٔ قرآنی* که گروه فرهنگ و ادب اسلامی در بنیاد پژوهش‌های اسلامی مشهد (وابسته به آستان قدس رضوی)، زیر نظر دوست دانشمند

قرآن‌شناسم جناب آقای دکتر محمدجعفر یاحقّی، در ۵ جلد بر اساس برابر نهادهای فارسی ۱۴۲ قرآن خطی از قرن سوم ـ چهارم تا نهم ـ دهم تدوین کرده‌اند، و چند سال پیش در رشتهٔ علوم قرآنی یا مرجع‌نگاری کتاب سال شد، در مقابل قیوم بیش از بیست معادل به کار رفته که ۱۴ معادل آن «پاینده» یا پاینده همراه با یک وصف یا قید است: پایندهٔ همیشه، جاوید و پاینده، پاینده و بی‌همتا، همیشه پاینده، پایندهٔ بخود، پایندهٔ برپای‌دارنده، پاینده‌ای که نمیرد و قابل توجه است که حتی یک‌بار «بیدار» ـ به تنهایی یا با وصف و قیدی به‌کار نرفته است. و در مطلقاً کهن‌ترین ترجمهٔ فارسی قرآن که حتی محتمل است از قرن سوم باشد، و به جهت محفوظ بودن نسخهٔ خطی‌اش در کتابخانهٔ آستان قدس، *قرآن قدس* نام گرفته، و به تحقیق و تصحیح شگرف استاد دکتر علی رواقی زبان/ادب‌پژوه نامدار معاصر در دو مجلّد کلان در ۱۵ سال پیش (پاییز ۱۳۶۴) منتشر شده است در دو مورد اول (بقره، ۲۵۵؛ آل عمران، ۲) ترجمهٔ آن یعنی ترجمهٔ «الحی‌القیوم» **زندهٔ پاینده** آمده است و در مورد سوم (طه، ۱۱۱)، بدون ترجمه، به صورت حیّ قیوم؛ دومین ترجمهٔ فارسی قرآن از نظر قدمت، یعنی ترجمهٔ *طبری*، در دوبار اول آن را به صورت [زنده و] پاینده آورده است و در بار سوم: همیشه بود و باشد.

در پایان این بحث که حقش با تحقیقی پنج برابر این ادا می‌شود این نکته گفتنی است که جناب دکتر امامی در هر سه مورد زندهٔ بیدار ترجمه کرده است، اما در پایان همان پانوشتی که ذکر خیرش گذشت آورده است: وجه دیگر: زندهٔ پاینده. [برای تفصیل درباره «قیوم» ← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ذیل همین کلمه].

با توجه دادن به این نکته که توضیحات داخل قلاب/کروشه از ناقد است.

۹۱. «عیسی چون ناباوری [=کفر، و اگر نظرخواهی ملّی شود یک نفر نخواهد گفت که مراد یا معادل «ناباوری» «کفر» است] را از ایشان دریافت، گفت: یاران من به سوی خدا کیانند؟ [یار کسی به سوی کسی، فارسی نیست. ضمناً مترجمان و مفسران دیگر غالباً «یاران من در راه دین خدا کیانند» آورده‌اند] «گازران [= حوّاریون] گفتند، یاران خداییم [به خداوند، دوستدار/ ولی/ اولیا نسبت می‌شود داد، اما فرزند و همسر و همتا و یار نمی‌توان]. به خدا گرویده‌ایم. گواه باش که ماگردن نهاده‌ایم» (آل عمران، ۵۲).

۹۲. «خدای راست بر مردم که آهنگ آن خانه کنند...» (آل عمران، ۹۷). مقایسه کنید با ترجمهٔ خرّمشاهی: «و خدای را بر مردم، حج خانه[ی کعبه] مقرر است».

۹۳. «پس اندوهی به اندوهی دادتان» (آل عمران، ۱۵۳) (بدون شرح).

۹۴. «هرکه توانگر است باید خویشتن بدارد» (نساء، ۶)، یعنی باید خویشتن‌داری کند.

۹۵. «نر را بهرهٔ دو ماده است». در ترجمهٔ **للذکر مثل حظّ الانثیین** (نساء، ۱۱). این تعبیر دربارهٔ حیوان صادق‌تر است تا انسان. به‌همین جهت خود مترجم هم آن را دریافته و دنبال آن آورده: «اگر زن بودند...»، حال آنکه طبق منطق خود باید می‌آورد، اگر ماده بودند...

۹۶. «زن مکنید زنانی راکه پدرانتان به زنی گرفته‌اند» (نساء، ۲۲) (بدون شرح).

۹۷. «و هرکه از خانه‌اش به سوی خدا و پیامبرش بکوچد [مگر می‌شود به سوی خدا کوچید؟ ضمناً کوچیدن، ترجمهٔ اصطلاح غیرقابل ترجمهٔ مهاجرت است] و سپس مرگ **وِرا** دریابد، مزدش به خدا افتاده است» (نساء، ۱۰۰). بهتر است بدون شرح بگذاریم و بگذریم، مبادا که خدای نخواسته برای مترجم آزردگی خاطر به‌بار آید.

۹۸. «آنان که فرشتگان می‌ستانندشان...» (نساء، ۹۷) (بدون شرح).

۹۹. «و آنان که در راه خدا با مال‌هاشان و خودهاشان می‌کوشند...» (نساء، ۹۵). اولاً مترجم فراموش کرده است که در نودونه درصد موارد در ترجمه‌اش، مال/ اموال را به «خواسته»(ها) ترجمه‌کرده است. سپس تعبیر سادهٔ به مال و جان جهادکردن را فرو نهاده، به چه تعبیراتی افتاده است. با خودهاشان کوشیدن یعنی چه؟ یعنی جهاد (به) نفس، یا جهاد با جان/ جانفشانی.

۱۰۰. «... هر که بدی کند بدان کیفر بیند و از فرودست خدای نه یاری یابد و نه یاوری» (نساء، ۱۲۳). این جمله کژتابی و نقض غرض در بر دارد، مفهوم مخالفش این است که غیر از خدا یار و یاوری نمی‌یابند.

۱۰۱. «آیهٔ ششم مائده در واقع آیهٔ تطهیر فقهی است و در آن از وضو، غسل، و تیمم به تصریح یاد شده است. اما ترجمه را فقط از روی مقابله با قرآن و اصطلاحات قرآنی/فقهی سه گانه یا دوگانه‌ای که یادکردیم (غسل و تیمم) شاید بتوان به طرزی شکسته و بسته و مبهم فهمید و این مورد یکی از ضایعات این ترجمه است: «ای آنان که گرویده‌اید رویهاتان [مگر ما چند «رو» داریم؟] و دست‌هاتان را تا آرنج بشویید و سرهاتان [مگر چند سر داریم؟ مگر بگویید روها و سرهای همهٔ مؤمنان مراد است که بد وجهی نیست]. پاهاتان را تا دو پژول [در پانوشت آن را به کعب و برآمدگی ترجمه و شرح‌کرده‌اند و عکس این شیوه معنی‌دارتر است. همواره لغت مهجور مثل ورتیج راکه شرحش گذشت، در متن می‌آورند و معلوم و مفهوم را در حاشیه، چه سلیقهٔ تکروانه‌ای] دست کشید و اگر جُنب بودید، خود را پاک کنید [چگونه؟ البته از متن مقدس قرآن بالصراحه بر نمی‌آید زیرا «فاطهروا» است. اما در این گونه موارد سنت و تفاسیر مددکارند و

روشنگر وگرنه پاک‌کردن خود به‌کلی مبهم است] و اگر بیمار یا در راه بودید یا یکی‌تان [تکلیف بقیه چه می‌شود؟] از آبریز آمده باشد،یا زنان را بسوده باشید [یعنی لمس‌کرده باشید که به اجماع فقهای همهٔ مذاهب اسلامی مراد از لمس و ملاسمهٔ زنان مباشرت/ جماع با آنان است] و آب نیافته باشید، پس آهنگ خاکی پاک کنید [اگر کسی مسئلهٔ تیمم را نداند از این ترجمه چیزی دستگیرش نمی‌شود] و از آن به روی‌هاتان و دست‌هاتان کشید. خداوند نمی‌خواهد در تنگناتان نهد، لیک می‌خواهد پاکتان کند و نواختش [یعنی نعمتش] را بر شما درست دارد...» (مائده، ۶).

۱۰۲. «و هرکس، کس را زنده کند، گویی همهٔ کسان را زنده‌کرده است» (مائده، ۳۲). هیچ بشری، شاید جز حضرت عیسی(ع) بشری را، آن‌هم به اذن الهی زنده نکرده است. پس این ترجمه که زمینه‌اش تقبیح قتل است، رسانندهٔ معنی نیست، مراد این است که کسی را زنده بدارد، زنده باقی بگذارد و نظایر آن. [البته در پانوشت آورده‌اند: =از مرگ نجات دهد].

۱۰۳. «در وصف مؤمنان تازه نفس و راسخ‌قدم می‌فرماید: **اذلّةً علی المؤمنین اعزّةً علی‌الکافرین**» (مائده، ۵۴). جناب امامی ترجمه‌ای به‌کلی نامفهوم از این عبارت شیوای قرآنی به دست داده‌اند: «... باگرویدگان خوارند و بر ناباوران دشخوار». خدا گواه است اگر متن مقدس قرآن را نمی‌آوردیم، هوشمندترین و قرآن شناس‌ترین خوانندگان هم معنای این جمله و ترجمهٔ کهن‌گرای آن را در نمی‌یافتند.

۱۰۴. «اگر تورات و انجیل را... برپای می‌داشتند [برپای داشتن کتب مقدس چه معنایی دارد؟ برای فهم معنای «اقامه» خوب بود به *لسان‌العرب* مراجعه می‌کردند، یا برای چاپ‌های بعدی بفرمایند]... از فراز سر و فرود پاهاشان می‌خوردند.» (مائده، ۶۴) که این جمله هم افادهٔ هیچ مقصودی ندارد. مراد این است که از برکات و نعمت‌های آسمانی و زمینی برخوردار می‌شدند.

۱۰۵. «کافر شده‌اند آنان که گفتند خدا سومین سه است» (مائده، ۷۳). **ثالث ثلاثة** یعنی یکی از سه، ثانی اثنین هم یعنی یکی از دو؛ و از آن گذشته طبق اصول اعتقادی مسیحی و حتی ترتیب ظاهری تثلیث که می‌گویند **اب**[= خداوند]، **ابن** [حضرت عیسی(ع)] و **روح‌القدس**، می‌بینیم که خدا اولین اقنوم از سه گانی/تثلیث است نه سومین.

۱۰۶. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **ثم‌انظر أنّیٰ یؤفکون** (مائده، ۷۵) آورده‌اند: «سپس بنگر که کجا کج برندشان»؛ حال آنکه ترجمهٔ سرراست این عبارت این است که بنگر چگونه / تا کجا به بیراهه/کجراهه‌شان می‌برند. اما «کج‌بردن» تعبیر غریبی است، که در صفحهٔ ۱۴۰ ترجمه و موارد دیگر هم دیده می‌شود.

۱۰۷. در ترجمهٔ **و حسبوا أَلّا تکونَ فتنةٌ فعموا و صمّوا ثم تاب‌اللّٰه علیهم ثم عموا و صمّوا کثیر منهم** (مائده، ۷۱) به محض خواندن متن قرآن و توجه به متن[1] و فرامتن[2] و سوق و سیاق مطلب، معلوم می‌شود که مراد نابینایی و ناشنوایی ظاهری یا فیزیکی و جسمانی نیست. ترجمهٔ آقای دکتر امامی معمولاً استعاره‌ها را تحت‌اللفظ بر می‌گرداند. در این‌جا ترجمهٔ ایشان چنین است: «پنداشتند که آزمونی درکار نیست، پس کور و کر شدند. سپس خداوند بر آنان مهر آورد، باز بسیاری‌شان کور و کر شدند...».

۱۰۸. «یک کلمه حرف مثبت هم بزنم، معادل «گنه پوش» که در برابر کفّاره آورده‌اند (مائده، ۸۱ و شاید جاهای دیگر هم) بسیار شیوا است [← لغتنامه]. اما چه کنیم که کفّاره اصطلاح فقهی و حتی عرفی است و جانشین خوب هم نمی‌پذیرد. مثلاً آن‌جا که در فرهنگ عامه و عامیانه/ محاوره می‌گویند «دیدن روی فلانی کفّاره دارد» نمی‌توان به جای **کفّاره** از **گنه‌پوش** استفاده‌کرد. زبان صناعی و بر ساخته و چهل تکه، چندان بی‌آخر و عاقبت است که از یافته‌ها و ساخته‌های مثبتش هم نمی‌توان استفادهٔ مثبت کرد.

۱۰۹. «خداوند شما را به برخی شکارها... می‌آزماید تا کسانی را که نادیده از او بیم می‌دارند، شناسد» (مائده، ۹۴). این ترجمه و علم الهی را که تابع معلوم و امتحان و آزمون‌کردن، با اصول و عقاید و الهیات فریقین شیعه و سنی سخت تضاد دارد. بنده در ترجمه و توضیحات خود چاره‌ای اندیشده‌ام، نیز در ترجمهٔ بسیاری از مترجمان نکته‌دان از جمله ترجمهٔ استادان محمدمهدی فولادوند، و مسعود انصاری، و شادروان دکتر مجتبوی، و احتمال می‌دهم در ترجمهٔ بزرگواران قرآن‌شناس آقایان دکتر سیدعلی موسوی گرمارودی، و حسین استادولی نیز این مشکل حل شده باشد. بیهوده نیست که این بنده در بعضی مقالات خود پیش شرط و لازمهٔ ترجمهٔ قرآن را احاطه و انس مترجم بر/با بیش از بیست و سه چهار علم و فن شمرده‌ام. و شرط پیروی از زبان معیار و سبک و سیاق شخصی و حتّیٰ ذوقی نداشتن را هم در این‌جا به تأکید یاد می‌کنم.

۱۱۰. «آنچه پدران خویش را بر آن یافته‌ایم ما را بس» (مائده، ۱۰۴). این ترجمه تحت‌اللفظی و نامفهوم و لااقل نامأنوس و غیرفارسی است. اگر چه بنده هم در روایت اول ترجمه‌ام همین گونه آورده بودم. مراد این است که برای ما پیروی از اعتقادات آبا و اجدادی کافی است.

۱۱۱. «ای کسانی که گرویده‌اید، **به خود پردازید**» (مائده، ۱۰۵). قیاساً هم از این توصیه که

---

1. text
2. context

به خودتان بپردازید، که خلاف تعالیم ادیان و عرفان است، خواننده جا می‌خورد. ترجمهٔ خرّمشاهی از همین جمله چنین است: «ای مؤمنان شما مسئولیت [حفظ و هدایت] خودتان را دارید.».

۱۱۲. «...آنان که خود را باخته‌اند، پس خود نمی‌گروند» (انعام، ۱۲). در جای دیگر همین تعبیر خود را باختن، را باز هم نادرست به کار برده‌اند (اعراف، ۵۳)، و هر دو با اندک تفاوتی ترجمهٔ **الذین [قد] خَسِروا انفسهم** است. امروزه خود را باختن یعنی دست و پای خود را گم کردن، روحیهٔ خود را باختن و نظایر آن. حال آنکه مراد از تعبیر قرآنی زیان زدن به خود است، که اگر نتیجه‌اش در دنیا معلوم نشود، در آخرت آشکار خواهد شد.

۱۱۳. «بر کسانی که از خدا می‌ترسند، از بازخواست سرکشان چیزی نیست، مگر پند دادن» (انعام، ۶۹). چون بیان ریزه‌کاری‌های اشکالات این یک سطر درکمتر از چند سطر ممکن نیست از خیر آن می‌گذریم و از اهل فضل خواهانیم که این ترجمه را با متن مقدس قرآن و سایر ترجمه‌ها مقابله فرمایند.

۱۱۴. «اوست آنکه به سوی او گرد می‌شوید»، «به سوی کسی گرد شدن» به جای معنا، غرابت دارد.

۱۱۵. «آن روز که در شاخ دمند،...» (انعام، ۷۳، و سراسر ترجمه). بنده نمی‌دانم آیا در میان ابزار و آلات موسیقی ایرانی چیزی به نام «شاخ» ــ که طبیعاً یا شیپور است یاکارکردش همانند آن است ــ وجود دارد، یا از عهد مهاجرت آریایی‌ها سابقه داشته است یا خیر). باری مولوی می‌گوید: «در خلایق می‌رود تا نفخ صور» و تا نفخ صور یعنی تا قیام قیامت، از تعبیرات رسمی و غیررسمی (جزء فرهنگ عامیانه/ عامهٔ فارسی ایرانی) است. صرف اینکه «صور» غالباً از شاخ ساخته می‌شود دلیل نامیدن آن به «شاخ» نیست. وگرنه باید به تنبک هم پوستک می‌گفتند و به سنتور هم سیمک و نظایر آن. اسم‌ها که قیاسی و به یک شکل ساخته نمی‌شوند. برگردیم به بحث خود و هنوز یک‌پنجم بیشتر در ترجمه پیش نرفته‌ایم و باید چاره‌اندیشی کنیم تا این نقد و نظر بیش از حدّ طولانی نشود. ولی آب دریا را اگر نتوان کشید/هم به قدر تشنگی باید چشید.

۱۱۶. «دربارهٔ وحدت اصطلاح نداشتن این ترجمه پیشتر هم صحبت کرده‌ایم. یک نمونهٔ آشکار آن این است که شیطان را به اهرمن/ اهریمن/ دیو/ دیوان/ پری/ پریان و شیطان/ شیاطین ترجمه‌کرده‌اند (نیز ← انعام، ۷۱).

دنبالهٔ همین وحدت اصطلاح/معادل نداشتن که همین اکنون از آن سخن گفتیم، به‌نحو

وافی‌تر و نمایان‌تر در ترجمهٔ کلمهٔ طَلْع دیده می‌شود. (حال بگذریم که بعضی از زبان‌شناسان و ادبا «طلح» را در عبارت وطلحٍ منضود (واقعه، ۲۹) تلفظ دیگری از همین کلمه می‌شمارند. چون در عربی «ح» و «ع» هر دو حروف حلقی و هماوا و آواگاه آن‌ها مخرج ـ تلفظ و ادای آن‌ها از حلقوم انسان ـ نزدیک به همدیگر است). چنان‌که سیوطی در بحث از قراآت و اختلاف قراآت می‌گوید که تیمی‌ها به **حتّیٰ حین** می‌گفتند **عتّیٰ عین**، و بر همین قیاس که از بحث ما خارج است. باری، مترجم محترم چهاربار که کلمهٔ طلع در قرآن‌کریم به‌کار رفته است، هربار معادل دیگری نهاده‌اند: ۱. در انعام، آیهٔ ۹۹، **بهار**. ۲. در شعراء، ۱۴۸، **شکوفه‌ها**. ۳. در صافات، ۶۵، **میوه**. ۴. در «ق»، ۱۰، **خوشه‌ها**. در حالی که درست آن فقط میوه و شکوفه (شکوفه‌ای که منتهی به میوه می‌شود) است.

۱۱۷. «کجا فرزندی‌اش هست و یاری‌اش نبوده است.» (انعام، ۱۰۱). سخن از خداوند است قبول است که خداوند «یار» به معنای شریک و همتا ندارد (اگر چه مترجم حواریون یا به قول خودشان **گازران** را «یار» خداوند معرفی‌کرده است و شرحش گذشت. به هر حال عبارت قرآنی بسی آسان و با بیان عرفی است و کلمهٔ «صاحبة» چهار بار در قرآن‌کریم به‌کار رفته است و مطّرداً همواره به معنای همسر [= زوجه/زن/منکوحه] است. ممکن است هر همسر یا صاحبه‌ای یار باشد، ولی عکس لازم‌الصدق ندارد، یعنی لزوماً هر یاری، همسر نیست.

۱۱۸. «... پس هرکه ببیند به سود خود اوست و هرکه کور ماند به زیان او...» (انعام، ۱۰۴). این جمله مثل این است که **العیاذ بالله** بگوییم چیز خوب، خوب چیزی است، و چیز بد هم خوب نیست. اصلاً گویی مترجم محترم به مسائل مجاز و استعاره و کنایه از علوم بلاغی و در علوم بلاغی و در قرآن‌کریم کمتر عنایت دارند. ترجمهٔ همین عبارت قرآنی، در ترجمهٔ این‌جانب از این قرار است: «پس هرکس به دیدهٔ بصیرت بنگرد به سود خود اوست، و هرکس از سر بصیرت ننگرد به زیان خود اوست».

۱۱۹. «و همچنین، در هر شهری مهتران بزه‌کارانشان را واداشتیم **تا** در آن بد اندیشی کنند». عبارت «**لیمکروا فیها**» (انعام، ۱۲۳) در این آیه دارای پدیدهٔ بلاغی شگرفی به نام **لام عاقبت** است. نمونهٔ معروفش در داستان موسی (ع) است (ایام نوزادی او و نهادنش در سبد و رفتن آن بر روی سبد از میان قصر فرعون و دیدن فرعون آن را و توصیه به زنش که آن را برگیرد و نگاه دارد). در این باب چنین تعبیری آمده است:... **فالتقطه آلُ فرعونَ لیکونَ لهم عدوّاً و حَزَناً**... (قصص، ۸). [ترجمهٔ این‌جانب: «آن‌گاه فرعونیان او را [یافتند و] برگرفتند تا سرانجام دشمن و مایهٔ

اندوهشان شود»]. و در پانوشت همان صفحه و در توضیح آن آورده‌ام: «همهٔ مفسران و نحویان گفته‌اند که «لام» در لیکون لهم عدواً لام غرض ــ یعنی مقصود و هدف ــ نیست. زیرا آنان با چنین غرض و هدفی کودک را در میان سبد یا جعبه از آب برنگرفتند. بلکه هدفشان این بود که مایهٔ روشنی چشمانشان باشد، ولی چون مآل و سرانجام کار به نحوی پیش رفت که موسی(ع) در برابر فرعون قیام کرد و با هم دشمنی و ستیزه کردند، و موسی (ع) مایهٔ اندوه و بلای جان فرعون شد، لذا نظر بر عاقبت دارد و این لام، «لام عاقبت» نام دارد و بارها در قرآن مجید به‌کار رفته است. از جمله ← انعام، توضیح آیهٔ ۵۳... . و گفتنی است که در عرف و در عالم ادب و بلاغت هم این لام و معادل‌های آن نظیر... to be یا تا... چنین شود/ برای آنکه چنین شود، در انگلیسی و فارسی قدیم و جدید سابقهٔ کاربرد دارد. شاید از شعرهای منسوب به حضرت علی (ع) است که فرموده است: «**له مَلَکٌ یُنادی کلَّ یومٍ /لِدوا للموت و ابنوا للخرابِ**» (انسان یا خداوند را گویی فرشته‌ای هست که هر روز بانگ سر می‌دهد / [ای آدمیان] برای این‌که سرانجام به مرگ برسید، زاد و ولد کنید، و برای این‌که سرانجام روزی ویران شود، خانه‌ها و بازارها و کوشک‌ها بر آورید). سخن آخر این‌که ترجمهٔ جناب امامی را با ترجمهٔ این‌جانب مقایسه فرمایید: «و بدین‌سان در هر شهری، گناهکاران بزرگش را می‌گماریم، تا سرانجام در آن مکر ورزند [و فسق و فساد کنند]...» و گفتنی است که این سنت استدراج و مکر و حلم الهی است، نه جعل آشکارا و دستی‌دستی، این فلسفهٔ تاریخ قرآن و فراز و فرود تمدن‌هاست. نیز به پانویس مبسوطی که در ۱۲ سطر در ذیل ترجمهٔ همین آیه در ترجمهٔ خود از قرآن کریم آورده‌ایم: قطع رحلی بزرگ، صفحهٔ ۱۴۳ مراجعه فرمایید.

۱۲۰. با آنکه در این بخش با درست و نادرست مفردات چندان کاری نداریم و بیشتر به ساختار جمله می‌پردازیم، ولی قهراً بحث از مفردات هم به پیش آمده است. یکی از معادل‌های نابجای ایشان در این ترجمه این است که در برابر **اسراف** (انعام، ۱۴۱) و صیغه‌ها و مشتقات متعدد و مختلفش، **فزونکاری** نهاده‌اند. بنده در فرهنگ‌نامهٔ *قرآنی* ۵ جلدی که وصفش گذشت و ده‌ها معادل واقعی از نسخه‌های خطی ترجمه‌های کهن قرآن کریم در آن آمده است، به معادل‌های خوبی از جمله **گزافکاری** برخوردم ولی نه در این فرهنگ و نه در یک ستون بالابلند *لغت‌نامه‌ی* دهخدا ندیدم که هیچ منبعی لغت **فزونکاری** را در مقابل **اسراف** آورده باشد. اصلاً فزونکاری فحوای مثبت و اسراف منفی دارد. شاید مراد مترجم فزونخواهی بوده که سهواً به صورت فزونکاری درآمده است؟

۱۲۱. باز از همان رفتار بی‌دلیل که کلمهٔ مهجور نامأنوس و نامفهوم را در متن ترجمه می‌آورند، و معادل سرراست و مترادف مأنوس و معروف آن را در پانوشت، یکی بَرخ است (انعام، ۱۴۱) که آن را در متن آورده و در پانویس در توضیح آن گفته‌اند: برخ: سهم، حق، زکات.

۱۲۲. همچنین **حنیف** که صفت ابراهیم (ع) یا ملت و کیش اوست **راست‌آهنگ** ترجمه شده است (بدون شرح).

۱۲۳. شیطان به آدم و حوا گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت باز نداشته است، مگر از **بیم آن‌که** دو فرشته شوید و از جاودانگان گردید» (اعراف، ۲۰). **از بیم آن‌که** هم افزودهٔ تفسیری است که حتی‌المقدور باید از آن پرهیز داشت، اما شگفت‌آور است که مترجم هرجا که روا نیست از آن استفاده می‌کند، و هرجا که نارواست آن را به میان می‌آورد که شاید نمونه‌های بیشتری آورده باشیم یا بیاوریم. از آن غریب‌تر و باز به شیوهٔ معهود مترجم [شهدالله بدون قصد پرونده‌سازی عرض کنم] به آسانی نسبت‌هایی که از ادب شرع و اخلاق عرفانی و توحیدی دور است، به خداوند روا می‌دارند و در حق او ــ تعالیٰ شأنه ــ به‌کار می‌برند. و در این‌جا به خداوند **بیم** نسبت می‌دهد.

۱۲۴. در متن ترجمه **آوندی** آمده است: «... ناروا داشته است از این‌که... با خدا چیزی انباز کنید که **آوندی** بر آن فرو نفرستاده است» (اعراف، ۳۳). و در پانوشت آوند، به دلیل و حجّت ترجمه شده است. واقعاً نام این کار جز ترجمه از فارسی مهجور به فارسی متعارف آن‌هم به مدد پانویس چیست. چرا باید پانوشت‌های این ترجمه در بسیاری از موارد روشن‌تر از متن باشد. چه بسیار بارها که یک جملهٔ شرطیه را بدون جواب رهاکرده‌اند و تکملهٔ آن را در پانوشت آورده‌اند و نظایر آن. بنده هم به ترجمهٔ تفسیرآمیز معتقد نیستم، مگر سنجیده و بسامان باشد که خود نوعی از ترجمهٔ متون مقدس یا غیرمقدس در سراسر جهان است. اما در ترجمهٔ خود حتی افزود و کاست یک واو را حساب شده انجام داده‌ام و افزودنی‌های روشنگر را با حداقل کلمات (گاهی با یک و به ندرت با دو کلمه) در داخل قلاب آورده‌ام.

۱۲۵. «پس **به** کاری که می‌کرده‌اید عذاب را بچشید» (اعراف، ۳۹). حرف اضافهٔ به، به طرز غریبی به‌کار رفته است (ص ۱۵۵). و شبیه همین در همان صفحه: «این بهشت را به کارهایی که می‌کرده‌اید، داده‌اندتان» (اعراف، ۴۳، ص ۱۵۵). و نمونهٔ دیگر هم نقل خواهد شد.

۱۲۶. «پروردگارتان آن خداست که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید و سپس بر اورنگ شد» (اعراف، ۵۴) و چون این ترجمه بوی تجسیم و مادی‌انگاری خداوند و عرش می‌دهد، خود

مترجم به شیوهٔ همیشگی‌اش نیازمند به پانوشت توضیحی شده است. حرف بنده این است که به همان حرفی که در پانوشت می‌زنید عمل کنید: «مراد این نیست که براستی بر تخت نشسته باشد، چنین اندیشه‌ای کودکانه است» (ص ۱۵۷). جناب آقای امامی عزیز آیا شما این قدرت بیان را ندارید یا زبان فارسی آن توان را ندارد که این آیه را به نحوی ترجمه کنید که فحوای نامناسب نداشته باشد؟ فی‌المثل نمی‌توان آورد، سپس بر اورنگ [تدبیر امور جهان] استیلا یافت/برآمد. یا سپس [سلطنت و تدبیر او] با استیلا بر عرش کمال یافت. خودتان بهتر می‌دانید که چند ده یا حتی بیشتر از صد مشکل را چه واژگانی چه عبارتی و جمله‌ای و ساختاری در ترجمه باقی گذاشته، و در پانوشت در صدد رفع و رجوع آن برآمده‌اید. این شیوه از نظر روش و روش ـ شناسی ترجمهٔ متون مقدس، در آغاز هزارهٔ سوم میلادی، نارواست، به ویژه که موارد آن عدیده باشد.

شبیه همین شیوه در همین صفحه از ترجمه رخ می‌دهد: «اوست که بادها را پیشاپیش مِهر خویش به نوید گسیل می‌دارد» (اعراف، ۵۷). سپس در پانوشت آورده‌اند: «مهر: باران، باران رحمت». همین است که بنده جزء اصول مترجمی قرآنی نوشته‌ام پس از احراز ده‌ها شرط علمی، فنی، اخلاقی، عقیدتی، مترجم باید مترجم حرفه‌ای و یک‌پا نویسنده باشد. تا فی‌المثل در همین مورد بنویسد/ترجمه کند: «اوست که بادها را پیشاپیش [باران] رحمت خویش بشارتگر می‌فرستد». پیداست که بین «باد و مهر» رابطهٔ ملموس و محسوسی وجود ندارد. ولی حتی مفسران و فرهنگ‌نگاران هم در این‌جا و شاید در کل زبان عربی یکی از معانی رحمت را باران می‌شمارند.

افزود و کاست در این ترجمه اندک نیست. چنان‌که در همین صفحه، در نخستین آیه‌اش، **ولقد جئناهم بکتاب** (اعراف، ۵۲) به «برای‌شان نامه‌ای آوردیم» ترجمه شده است، و «ولقد» به راحتی نادیده گرفته شده است. حال آنکه یک، باری/آری/ حقا/ همانا/ (اگرچه بنده همانا را موجود زبانی زنده‌ای نمی‌دانم) یا فی‌المثل به راستی، چنین بود، و نظایر آن لازم بود تا عبارت/جمله این‌قدر ابتدا به ساکن و گسسته از آیهٔ پیشین ترجمه نشود.

در یک دو صفحه پیش دیدیم که دوبار حرف اضافهٔ «به» نادرست به‌کار رفته است، اینک نمونه‌ای غریب‌تر: «گفت ای مردمِ من گمراهی‌ای **به** من نیست» (اعراف، ۶۱). ولی در همین صفحه از ترجمه به این عبارت بر می‌خوریم که کلمات قرآنی‌اش ساختار ثابت و به‌ویژه در مورد حرف اضافه و ضمیر [قرآنی‌اش = **بی**] یکسان دارد، اما ترجمه‌اش یکسان نیست: «گفت ای

مردم، نابخردی‌ای **در** من نیست» (اعراف، ۶۷).

۱۲۷. «و آنان را که سخنان ما را دروغ انگاشتند، در آب فرو کشتیم [که ترجمهٔ خوبی برای **اغرقنا** نیست «غرقه ساختیم» دقیق‌تر و درست‌تر است چون سخن از کشتن نیست، حال بگذریم که این مشکل اصلی این جمله نیست]، که آنان مردمی کور [= قوماً عمین] بودند»، و (اعراف، ۶۴). هرکس به ادنی تأملی در می‌یابد که قوم نوح آن‌هم همگی‌شان کور نبودند، و مراد حضرت حق هم در این‌جا آن نیست، بلکه قومی **کوردل** بودند. چون این مسئله واضح‌البرهان، و واضح‌تر از آن است که نیازمند برهان باشد، اطاله نمی‌دهم.

۱۲۸. «... پس چشم بدارید که من نیز با شما از **چشم‌دارندگانم**» (اعراف، ۷۱؛ نیز ← ص ۲۱۰؛ یونس، ۲۰) گفتنی است که فعل چشم داشتن (= انتظار و توقع داشتن) در ادب قدیم حتی شعر حافظ فراوان به‌کار رفته است، اما چشم‌دارنده/دارندگان بعید است که به‌کار رفته باشد.

۱۲۹. «... ای پروردگار ما [پروردگارا مطلقاً **درست‌تر** و متعارف‌تر است] میان ما و میان مردم‌مان را، به داد بگشای، که تو بهترین گشایندگانی» در ترجمهٔ **ربّنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیرالفاتحین**» (اعراف، ۸۹) به گفتهٔ همهٔ مفسران و فرهنگ‌نگاران معتبر عربی و فرهنگ‌نگاران قرآنی یک معنای فتح، داوری‌کردن است. مقایسه کنید با ترجمهٔ خرّمشاهی: «پروردگارا بین ما و قوممان به حق داوری‌کن که تو بهترین داورانی».

۱۳۰. «آیا از ترفند خدا آسوده‌اند؟ [یعنی در امان/ ایمنند] از ترفند خدا جز مردم زیانکار کس نیاساید» (اعراف، ۹۹) [یعنی در امان/ایمن نیست]، اما سخن اصلی بر سر نسبت دادن **ترفند** به خداوند است آن‌هم این‌جا دوبار و جاهای دیگر همراه با **نیرنگ** چه بسیار.

۱۳۱. «پس بر آن نشانه‌ها ستم‌کردند» (اعراف، ۱۰۳) (بدون شرح).

۱۳۲. جادوگران به فرعون گفتند: «به‌راستی پاداشی‌مان هست اگر چیره خود ما بودیم؟» آیا این فارسی شیواست؟

۱۳۳. «فرعون گفت: گرویده‌اید، پیش از آنکه شما را **دستور دهم؟**» (اعراف، ۱۲۳). مگر قرار بود فرعون به جادوگران دستور به گرویدن به موسی (ع) بدهد؟ باز اگر آمده بود «دستوری دهم» (یاء نکره/ وحدت نیست، حافظ گوید: شد برِ محتسب و کار به دستوری‌کرد ــ به معنای اجازه دهم ــ) بهتر بود.

۱۳۴. آیا در زبان فارسی «از چیزی سرگرم بودن» داریم؟ و اگر داریم آیا معنای آن غافل بودن

است؟ «... نشانه‌های ما را دروغ داشتند و **از آن سرگرم بودند**» (اعراف، ۱۳۶) (نیز ← اعراف، ۱۴۶ و جاهای دیگر).

۱۳۵. «آنان را که به ناسزا در زمین **گردن کشند**» (اعراف، ۱۴۶). خود مترجم به نادرست بودن گردن کشیدن به جای گردن‌کشی پی برده است، زیرا در بسیار جاها شکل دوم را به‌کار برده است.

۱۳۶. موسی (ع) در محاجه و عتاب و خطاب با سامری و برادرش هارون (ع) و قومش گفت: «**پس از من**، مرا چه بد جانشینی بودید» (اعراف، ۱۵۰). بحث بر سر «پس از من» است. مگر گمراهی قوم موسی (ع) و راهزنی و گمراه سازی سامری ایشان را بعد از زمان موسی (ع) بوده است؟ «من بعدی» یعنی در غیاب من. به همین آسانی.

۱۳۷. «چون خشم از موسی فرو نشست» (اعراف، ۱۵۴). معمولاً خشمِ کسی فرو می‌نشیند، نه خشم **از** کسی.

۱۳۸. «آنان که **چنگ به نامه می‌زنند** و نماز را برپای می‌دارند» (اعراف، ۱۷۰) (بدون شرح).

۱۳۹. عبارت قرآنی **فاقصص القَصَص** (اعراف، ۱۷۶) این‌گونه ترجمه شده است: «داستان‌ها را بازگوی» که پیداست قَصَص مصدری را قِصَص که جمع قصه است خوانده و طبعاً نادرست ترجمه کرده‌اند.

۱۴۰. «و بر آنان خبر کسی را برخوان که نشانه‌های خویش را به وی بدادیم و **او از آن بیرون شد**» (اعراف، ۱۷۵) و پانوشت هم در این مورد روشنگر نیست: یعنی از علم آن بیرون شد. از آن یا از علم بیرون شدن، به تعبیرات فارسی نمی‌ماند.

۱۴۱. «اگر می‌خواستیم، او را بدان بر می‌کشیدیم، لیک **او بر زمین بچسبید**...»، عبارت اخیر ترجمهٔ **ولکنّه اخلد الی‌الارض** (اعراف، ۱۷۶) است که تحت‌اللفظی و صریحاً غلط و غریب ترجمه شده است **خلود یا اخلاد الی‌الارض** که در متون تفسیری و عرفانی و اخلاقی کهن ــ چه فارسی و چه عربی ــ بسیار به‌کار می‌رود مانند **الرکون الی‌الدنیا** و به همان معناست یعنی دنیازده‌شدن، به دنیا گرایش یافتن، دل در دنیا بستن. و چسبیدن (جسمانی) به زمین بسی نادرست و بیراه است.

۱۴۲. «فروهلید آنان را که در نام‌های خداکژی می‌کنند» (اعراف، ۱۸۰). کژی کردن در نام(ها) یعنی چه؟

۱۴۳. «تو را از رستخیز پرسند: کی لنگر افکند؟» (اعراف، ۱۸۷). مگر رستخیز کشتی است که لنگر افکند؟

۱۴۴. در آیهٔ ۲۰۶ سورهٔ اعراف که به فرشتگان و سُکّان ملأ اعلیٰ و مجردات غیبی و قدسی اشاره دارد و از آنان به «الذین عند ربک...» تعبیر شده و در آخر آیه که به تسبیح و سجدهٔ آنان اشاره دارد (**یسبّحونه وله یسجدون**) در ترجمه آورده‌اند «پاکش می‌دارند و برای او روی بر خاک سایند» «پاک داشتن» خداوند تعبیری غریب و بی‌سابقه است. در *فرهنگ فارسی* (مُعین) و *لغت‌نامه‌ی* دهخدا و *فرهنگ فارسی امروز* (صدری افشار) نیامده است. اما بنده خود یک نمونه در شعر حافظ سراغ دارد: ای جرعه‌نوش مجلسِ جم، سینه پاک دار... اما پاک داشتن یعنی پالوده و ناآلوده نگه داشتن؛ و در *فرهنگنامهٔ قرآنی* که اثری جدید و متشکل از واژگان ۱۴۲ ترجمهٔ کهن قرآنی است یک‌بار در برابر **تطهیر** به‌کار رفته است. حال آنکه در این‌جا کلمهٔ قرآنی مورد بحث **تسبیح** [الهی] است؛ و از آن غریب‌تر «روی بر خاک سودن» است. اگر در عوالم غیبی، **خاک** پیدا نشد چه بایدکرد؟ مؤید صحت این ایراد، این است که در جای دیگر از قرآن‌کریم سجده را چون نمی‌شده است، به «روی بر خاک سودن» ترجمه کنند، به‌نحوی ترجمه کرده‌اند که بی‌اشکال است. مراد آیهٔ ۶ سورهٔالرحمن است: **والنجم و الشجر یسجدان** که به‌درستی این‌گونه ترجمه شده است: «گیاه و درخت سجده آرند» (فقط واو آغازین را در ترجمه ظاهر نکرده‌اند).

۱۴۵. «انفال» را که اصطلاح فقهی و لذا ترجمه‌ناپذیر است، «دستاوردها» ترجمه کرده‌اند (انفال، ۱). و در آیهٔ سوم همین سوره «**ینفقون**» راکه باید انفاق یا لااقل «بخشش» ترجمه‌کرد، به «هزینه‌کردن» که معنای هر خرج‌کردن عرفی و عادی است، ترجمه‌کرده‌اند. به تعبیر منطقی‌تر هر انفاقی هزینه‌کردن است، ولی هر هزینه‌کردنی، انفاق نیست.

۱۴۶. آغاز آیهٔ هشتم سورهٔ انفال: **لیُحق الحقَّ و یُبطل‌الباطل** چنین ترجمه شده است: «تا راست را راست دارد و تباه را تباه». و خواننده احساس می‌کند که این فقط تحصیل حاصل است. مراد این است که خداوند احقاق حق و ابطال باطل کند (ص ۱۷۷).

۱۴۷. در آغاز آیهٔ ۱۲ سورهٔ انفال، یعنی عبارت قرآنی **اذ یوحی ربّک الی‌الملائکة**، ترجمهٔ کلمهٔ «ربک» از قلم افتاده. و چنین آورده‌اند: «آنگاه که به فرشتگان وحی کرد...» (ص ۱۷۸).

۱۴۸. در ترجمهٔ عبارت پایانی آیهٔ ۱۴ سورهٔ انفال، **و انّ للکافرین عذاب‌النار** (ص ۱۷۸)، آورده‌اند: «و این که ناباوران راست شکنجهٔ آتش». ترجمهٔ کافر به ناباور درست نیست. در طول یک هزاره که از ترجمهٔ فارسی قرآن می‌گذرد، کافر را به ناباور ترجمه نکرده‌اند. کافر که انواع دارد و مشرک، دو اصطلاح عربی قرآنی هستند که هنوز هم در زبان محاورهٔ عادی و زبان معیار رسمی فارسی زنده‌اند و کاربرد دارند. اگر امروز فی‌المثل در نشریه‌ای این جمله بیاید که «کارل رایموند

پوپر یا برتراندراسل ناباور بودند»، آیا هیچ‌کس این معنی را از آن‌ها درمی‌یابد که یعنی بی‌اعتقاد به وجود خداوند بودند؟ امروزه ناباور به دیرباور هم اطلاق می‌شود. و سخن آخر این‌که هر کافری ناباور هست، اما هر ناباوری لزوماً کافر نیست چون شنونده و یا خواننده از خود می‌پرسد ناباور به چه، به که؟ دیگر این‌که کاربرد شکنجه که ایهام قبیح دارد به جای عذاب که در عرف رسمی و غیررسمی امروز فارسی به همان معنای قرآنی زنده و رایج است، درست نیست. در چاپ اول این ترجمه، مترجم دانشور، به تبعیت از بعضی از قدما همه‌جا در برابر عذاب، معادل شکنجه را آورده بود که این‌جانب و عده‌ای دیگر به آن اعتراض کردند و گفتند نسبت دادن **شکنجه** به خداوند ـ چون **عذاب‌اللّه**، یا **یعذب‌اللّه** در قرآن بارها به‌کار رفته است ـ خلاف ادب شرعی است.

۱۴۹. در آیهٔ ۱۶ سورهٔ انفال، عبارت **فقد باءَ بغضب من اللّٰه** این‌گونه ترجمه شده است: «به خشم خدا بازگشته است»، که به نظر نمی‌رسد رسانندهٔ مفهوم سرراستی باشد.

۱۵۰. کلمهٔ «مؤمنین» گاه «گرویدگان» ترجمه شده است (از جمله در آیهٔ ۱۷ سورهٔ انفال = ص ۱۷۹) و گاه «گروندگان» (از جمله نساء، ۱۰۳ = ص ۹۵).

در عبارت **استجیبوا للّٰه و للرسول اذا دعاکم**... (انفال، ۲۴)، **دعاکم** که صیغهٔ مفرد است، به صورت جمع (یا تثنیه که در بحث و ایراد ما تفاوتی ایجاد نمی‌کند) به این صورت ترجمه شده است: «هرگاه شما را به چیزی خواندند...»، (ص ۱۷۹) که ترجمهٔ درست این است هرگاه که [پیامبر] شما را به چیزی فرا خواند که... الی آخر. این بنده هم در ترجمهٔ خود از قرآن‌کریم همین اشتباه را مرتکب شده بودم. و یکی از ویراستاران فاضل و قرآن‌شناس تذکر انتقادی داد.

۱۵۱. در دنبالهٔ عبارت پیشین (انفال، ۲۴)، عبارت **انّ‌اللّٰه یحول بین‌المرء و قلبه** (ص ۱۷۹) چنین ترجمه شده است: «بدانید که خدا میان مرد و دلش می‌ایستد» که دو اشکال دارد. اولاً تکلیف زنان چه می‌شود. «مرء» که چه بسا رابطهٔ ریشه‌شناختی با «مرد» فارسی داشته باشد، هم قابل ترجمه به مرد است، و هم انسان. در این‌جا مراد رجال نیست، بلکه بنی‌نوع انسان است و لذا ترجمهٔ آن به «انسان» ارجح است. دیگر این‌که «می‌ایستد» تعبیر مناسبی برای خداوند نیست، چراکه بوی تجسیم می‌دهد. مگر آنکه بفرمایند، مراد از آن معنای استعاری است. اگر از به‌کار بردن واژگان عربی پرهیز نداشتند، این ترجمه که «بدانید که خداوند بین انسان و دلش حائل می‌گردد» شاید متعارف‌تر بود. اما معنای واقعی آیه که از متشابهات قرآن است، دشوار است و روشن نیست. شاید مراد این است که ارادهٔ خداوند بر عزم و اراده‌های انسان سیطره دارد.

۱۵۲. در آیهٔ ۲۷ سورهٔ انفال (ص ۱۸۰)، عبارت **لا تخونوا اللّٰه و الرسولَ** چنین ترجمه شده است: «با خدا و پیمبرش کژی مکنید» آیا در زبان و ادب قدیم و جدید فارسی معادل یا مترادف خیانت‌کردن کژی کردن است؟

۱۵۳. در آیهٔ ۳۰ سورهٔ انفال مکر الهی به ترفند ترجمه شده است: «ترفند می‌زدند و خدا ترفند می‌زد. و خدا بهترین ترفندزنندگان است» (ص ۱۸۰). این هم از موارد عدول از احترام شرعی است، در جاهای دیگر این ترجمهٔ نیرنگ هم به خداوند نسبت داده شده است بهترین چاره در این گونه موارد این است که «مکر» را جز به «مکر» ترجمه نکنیم.

۱۵۴. در این ترجمه بارها، بیش از سی بار، دیده‌ام و متأسفانه ثبت نکرده‌ام که واو حالیه به «و» ترجمه شده است. حال آنکه در فارسی واو حالیه نداریم. به این عبارت قرآنی از آیهٔ ۳۳ سورهٔ انفال توجه فرمایید: **و ما کانَ اللّٰهُ معذَبُهم و هم یستغفرون** (ص ۱۸۰)، که چنین ترجمه شده است: «و خداوند عذاب‌کننده‌شان نیست و آنان آمرزش می‌خواهند».

۱۵۵. عبارت آغازین آیهٔ ۳۹ سورهٔ انفال چنین است: **و قاتلوهم حتیٰ لا تکون فتنةٌ...** که چنین ترجمه شده است: «با آنان بجنگید تا آزمونی نباشد» که معنای مستقیمی ندارد و سپس به شیوهٔ معکوس و معهود که به آن اشاره شد در پای صفحه توضیحی روشنگر می‌آورند که معنای درست ترجمهٔ نادرست را نشان می‌دهد. حال آنکه اولاً عکس این روش درست است. ثانیاً در ترجمهٔ آیهٔ ۲۱۷ بقره که می‌فرماید: **الفتنه اشدُّ من‌القتل** به درستی آورده‌اند «**آشوب** از کشتن بزرگ‌تر است». در این‌جا هم باید لفظ واحدی را که در چنین سیاقی (در هر دو آیه) معنای واحدی [= آشوب] دارد، به یک معادل یگانه ترجمه می‌کردند. وگرنه «بجنگید تا آزمونی نباشد»، به دو وجه، عملکرد خود مترجم محترم را نفی می‌کند، و مفهوم هم نیست.

۱۵۶. عبارت **ذلک بما قدّمت ایدیکم** (انفال، ۵۱) به «این به‌کاری است که دستانتان پیش فرستاده است» (ص ۱۸۳)، که ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و لذا نامفهوم است. مراد آیه کمابیش چنین است که این به سبب کار وکردار پیشین شماست.

۱۵۷. چند عبارت از ترجمهٔ آیات ۵۳، ۵۷، ۵۸ سورهٔ انفال بدون آوردن نص مقدس قرآنی آن‌ها می‌آوریم تا خوانندگان از روی ترجمه خود قضاوت کنند که تا چه پایه طبیعی یا تکلف‌آمیز و تحت‌اللفظی است: «خداوند دیگرگون‌کنندهٔ نواختی نبوده است که مردمی را بدان نواخته، تا آنچه را که در خودشان است [به نظر ناقد: یعنی تا نیات/نیت/مافی‌الضمیرشان] خود دیگر کنند... ؛ پس، هرگاه، در جنگ بیابیشان کسانی را که در پشت سرشانند به ایشان پراکنده‌ساز

[ترجمهٔ خرّمشاهی: اگر در جنگ بر ایشان دست یافتی چنان تار و مارشان کن که عبرت آیندگانشان شود...]... ؛ کسانی که سر بر تافته‌اند، نپندارند که پیش افتادند، چه، ایشان واپس نمی‌نهند...» [واقعاً ایشان واپس نمی‌نهند یعنی چه؟ و باز نامفهومی این عبارت مترجم را ناگزیر از به دست دادن پانویس توضیحی کرده است].

۱۵۸. «اکنون خدا بر شما سبک داشته است» (در ترجمهٔ **الان خفّف اللّه عنکم**). ترجمهٔ استاد معنای سرراست و متعارف ندارد. یعنی اینک خداوند [درکار شما] تخفیفی قائل شد. بر کسی سبک داشتن چنین معنایی را نمی‌رساند.

۱۵۹. «کالای سرای فرودین می‌خواهید» ترجمهٔ عبارت **تریدون عَرَضَ الدنیا** (انفال، ۶۷) است. قیاس کنید با ترجمهٔ عادی خرّمشاهی: «شما متاع دنیوی می‌خواهید». دنیا در قرآن کریم قطع نظر از منشأ صرفی و پایگاه نحوی‌اش که صفتی جانشین موصوف است، همین دنیایی است که هر فارسی زبان ـ درست در همان معناکه نقطهٔ مقابل آخرت است ـ روزمره چندین بار به کارش می‌برد. ترجمهٔ آن به سرای فرودین فقط مشکل‌افزا و غرابت‌افزا است. وظیفه و مسئولیت مترجم قرآن کاستن از مشکلات و غرایب است، نه دستی دستی، و بی‌جهت، افزودن بر آن‌ها.

۱۶۰. جهاد در اصطلاح قرآن‌کریم که به انواع عبارات و تعابیر بیان شده، دو گونه است، جهاد به مال و جهاد به نفس = جهاد به اموال و انفس؛ و ترجمهٔ این عبارت قرآنی **انَّ الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم** (انفال، ۷۲) به این عبارت غیر اصطلاحی: «کسانی که گرویده‌اند و کوچیده‌اند و با خواسته و خودهاشان در راه خدا کوشیده‌اند...» به‌کلی از روح قرآن و زبان و بیان اصطلاحی آن بیگانه است. ایمان آوردن، هجرت‌کردن، جهاد به مال و جان‌کردن و در راه خداوند جهادکردن این همه متعارف و مأنوس است، چرا باید از بیان متعارف این‌همه گریزان بود. کدام فارسی‌زبان امروزه به *مال* می‌گوید *خواسته*؟ و این شیوه نه فقط برخلاف جریان عمومی و روش همگانی مترجمان فارسی قرآن در نیم قرن اخیر است، برخلاف جریان جهانگیر ترجمهٔ متون مقدس در سراسر جهان هم هست که بنده با علاقهٔ حرفه‌ای به دقت آن را پیگیری می‌کنم. این اشکال و ایراد فقط متوجه به بعضی آیات و عبارات در این ترجمه نیست، بلکه سراسری است. و بنده اگر ترجمه‌ای را باز کنم و ببینم که تا جایی که توانسته اعلام و اصطلاحات و لغات متعارف را سره‌گرایانه وکهن‌گرایانه ترجمه‌کرده، یکی از قضاوت‌هایم این است مترجم توجه و تلاشی به مفهوم بودن و متعارف بودن و معاصر/ عصری بودن ترجمهٔ

خود ندارد، و دلم به درد می‌آید. منصفانه، نباید به سلیقه و عقل عـرفی و جـمعی و جـریان عمومی زبان امروز فارسی، این همه بی‌اعتنایی کرد.

۱۶۱. «اولین آیهٔ سورهٔ برائت / توبه چنین ترجمه شده است: «این **بیزاری**‌ای است از خدا و پیامبرش **به سوی** کسانی...» آیا در زبان فارسی بیزاری با حرف اضافهٔ «از» به‌کار می‌رود یا «به سوی»؟ پاسخ این است که با «از» به‌کار می‌رود.

۱۶۲. «روز حنین»، در ترجمهٔ «یومَ حنین» (توبه، ۲۵) درست نیست. مراد از یوم در این‌جا «جنگ» است چنان‌که «ایام‌العرب» اصطلاحی است برای جنگ‌های پیش از اسلام عرب عصر جاهلیت. زیرا جنگ/جهاد حُنین از نظر واقعی و تاریخی یک‌روزه نبوده است.

۱۶۳. کلمهٔ «افواههم» را در معنایی کمابیش استعاری، یک‌جا (توبه، ۳۰) به «زبان» ترجمه کرده‌اند. و یک‌جا با فاصلهٔ دو سه آیه که همان سیاق را دارد به «دهان» (توبه، ۳۲).

«بازنشسته» در ترجمهٔ قاعد/ قاعدون (توبه، ۴۶)، که به معنای گریزان از جهاد یا جهادگریز، یا خانه‌نشین است معنای شفاف ندارد. از آن گذشته با بازنشستهٔ اداری امروزی خلط می‌شود.

۱۶۴. «اُذُن» در اصطلاح قرآن یا عربی قدیم و جدید دو معنای مشهور دارد. ۱) گـوش ۲) زودباور. منافقان به حضرت پیامبر (ص) طعنه می‌زدند که دهن‌بین و زودباور است. مـترجـم محترم عبارت قرآنی: **یقولون هو اذنٌ خیرٍ لکم**... «توبه، ۶۱) را چنین تـرجـمه‌کـرده است: «و گویند وی گوش است. بگو گوش نیکی است برای‌تان» (ص ۱۹۶). و سپس به شیوهٔ معکوس و معهود که معادل نادرست را در متن ترجمه و مـعادل یـا تـوضیح درسـتش را در پـای صـفحه می‌آورند، چنین رفتارکرده‌اند. در اغلب ترجمه‌های کهن فارسی، در این‌جا «اُذُن» را «سخن‌شنو» ترجمه‌کرده‌اند. گویی جناب مترجم این امر طبیعی زبانی را (که در همهٔ زبان‌های بشـری هـم سابقه دارد) نمی‌پذیرند، که یک کلمه ممکن است چند معنی داشته باشد. لذا طبق این سبق و سابقهٔ ذهنی در موارد دیگر هم فی‌المثل هرجا در نص قرآن «نار» آمده و مراد از آن دوزخ است، آن را «آتش» ترجمه‌کرده‌اند. حال آنکه به آسانی می‌توانستند لااقل «آتش دوزخ» بیاورند.

۱۶۵. باز چند آیه بعدتر در همین سوره این عبارت را می‌بینیم «دستانشان را مشت کنند» که ترجمهٔ عبارت قرآنی **و یقبضون ایدیهم** (توبه، ۶۷) است و چون مشت‌کردن دست، رسـانای معنا و مقصودی نیست، در پانویس آورده‌اند: یعنی از دادن مال در راه خدا خودداری کنند. باز هم ترجمهٔ درست ــ که البته تفسیر است نه ترجمه ــ در پای صفحه آمده است نه در متن. اصل و هنر مهم در ترجمهٔ قرآن این است که بدون تفسیر ــ یا با حداقل افزودهٔ تفسیری در پرانتز یا قلاب در

خود متن ــ از نظر معنایی رسا و رسانا باشد. در این ترجمه این پدیده صدها بار تکرار شده است.

۱۶۶. عبارت قرآنی: **و تزهق انفسهم و هم کافرون** (توبه، ۸۵) یعنی در حال کفر یا در حالی که کافرند جان از کالبدشان به در آید. اما استاد امامی این عبارت قرآنی را به نحوی ترجمه کرده‌اند که اگر به تنهایی، یعنی بدون مراجعه و مطابقه با قرآن خوانده شود، مفهوم نیست: «و جانشان چنان برآید که خود ناباوراند». معنای این ترجمه این است که به نحوی جان می‌دهند که خودشان هم حیرانند. و باز هم واو حالیه نادرست ترجمه شده است.

۱۶۷. «نه بر ناتوانان و بیماران و نه بر آنان که هزینهٔ خویش نیابند، گناهی نباشد هرگاه برای خدا و پیامبرش نیکخواهی کنند» (توبه، ۹۱). به قول انگلیسی‌ها آدم چشمان خودش را باور نمی‌کند؛ غلط چاپی هم درکار نیست. یعنی چه که ناتوانان و فقرا اگر هزینهٔ خود را نداشته باشند یا برای خداوند نیکخواهی کنند، گناهی بر آنان نیست. این ترجمه ایجاز مُخل دارد. مقایسه کنید با ترجمهٔ بهاءالدین خرّمشاهی: «بر ناتوانان و بیماران و کسانی که چیزی ندارند که انفاق کنند، ایرادی نیست، به شرط آنکه نسبت به خداوند و پیامبرش خیراندیش باشند.» و در تفسیر این عبارت قرآنی دو وجه محتمل است. نخست این‌که انفاق نکردن اگر از بی‌اعتقادی و سوءظن به خداوند و پیامبر (ص) نباشد ایرادی ندارد. دوم که سیاق سوره و آیات قبل و بعد بیشتر مؤید آن است این است که کسانی که توانایی جانی و مالی ندارند، به‌شرط آنکه اصل جهاد و جان‌فشانی در راه ایمان و اسلام را منکر نباشند، ایرادی نیست اگر در جهاد مالی یا جانی نکوشند یا ناتوان باشند. اما ترجمهٔ آقای دکتر امامی راهبر به این معانی نیست.

۱۶۸. عبارت «**لیس علی فلان سبیل / لیس السبیل / سبیل علی فلان**» یعنی بر فلانی ایرادی نیست. اما استاد امامی در برابر **ما علی المحسنین مِن سبیل**، در ترجمهٔ خود آورده‌اند «بر نکوکاران راهی نیست» (توبه، ۹۱). و باز چون دیده‌اند سرراست نیست، توضیح تفسیری در پای صفحه آورده‌اند. یا در جملهٔ مثبت در دو آیه بعدتر آورده‌اند: «راه بر آن کسانی است که توانگراند...» (توبه، ۹۳). حاصل آنکه در فارسی هزار و دویست ـ سیصدساله، *راه بر کسی هست / است یا نیست* نداریم.

۱۶۹. در ترجمهٔ **علیهم دائرةالسوء** (توبه، ۹۸) آورده‌اند «پیش آمد بد هم بر خودشان است» (ص ۲۰۲). ترجمهٔ سرراست این عبارت کوتاه این است که «پیشامد ناگوار نصیب خودشان باد» یا «پیشامد بد برای خودشان پیش آید». در ترجمهٔ حاضر «پیش آمد بر...» سرراست نیست.

۱۷۰. در ترجمهٔ عبارت **الأعراب اشدّ کفراً و نفاقاً** (توبه، ۹۷) چنین آمده است: تازیان بیابان ناباورتر...اند. آری صریحاً ترجمهٔ **نفاقاً**، یعنی (با توجه به «اشد») منافق‌ترند، از قلم افتاده است.

۱۷۱. «توّاب» که از اسماءاللّه است، در آیهٔ ۱۰۴ به «باز آینده» ترجمه شده است، که ناصواب است و غیرشفاف. اما خوشبختانه مترجم محترم در بسیاری جاها توّاب را توبه‌پذیر ترجمه کرده‌اند.

۱۷۲. با آنکه اشاره شده، یادآور می‌شود که مهاجرین و انصار در ترجمهٔ آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ توبه، به «کوچندگان و یاران» ترجمه شده است؛ حال آنکه این‌ها عَلَم اصطلاحی است و **اصطلاح** آن است که نه ترجمه می‌پذیرد (لااقل در حوزهٔ زبان‌های عربی ـ فارسی یا فرهنگ و تمدن اسلامی) و نه مترادف. و این باب و این بحث عرض عریضی دارد. و برای اهلش روشن است. و هر توضیحی، توضیح واضحات و تکرار مکرّرات است.

۱۷۳. مترجم محترم به جای گشودن قلاب برای افزایش‌های کوتاه و روشنگر تفسیری که امروزه اغلب مترجمان، پذیرفته‌اند، دو شیوهٔ دیگر پیش گرفته‌اند. یکی آوردن ترجمه‌ای که دارای ایجاز مخل است در متن (مانند داستان «گوش») و آوردن توضیح از خود یا از منابع در پای صفحه. دیگر افزودن کلمه‌ای به متن که در چنین ترجمه‌ای که دقیق است یا کوشیده است دقیق باشد و حتی جواب «لو» یا «اذ» را هم اغلب ظاهر نمی‌کند و به آوردن سه نقطه برگذار می‌کند، جای شگفتی است. متأسفانه نمونه‌های متعددی را که دیده‌ام برای درج در این مقاله یادداشت نکرده‌ام. اما لااقل یک نمونه‌اش در آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ توبه در اشاره به مسجد ضرار است که **لا تقم فیه ابداً** را به «هرگز در آن به **نماز** مایست» ترجمه کرده‌اند که مراد حضرت حق نفی و نهی مطلق قیام یا قعود و نهایتاً نهی از توقف است و **نماز** افزودهٔ تفسیری است. و در دنبالهٔ آن در همین آیه **احقّ ان تقوم فیه** را «سزاوارتر که در **نماز** در آن کنی» ترجمه کرده‌اند که باز کلمهٔ **نماز** افزودهٔ تفسیری است. همچنین افزود و کاست (به ویژه کاستن و/واو) در این ترجمه از حد شمار بیرون است.

۱۷۴. «ابراهیم آوخ‌گوی و بردبار است» در ترجمهٔ **انّ ابراهیم لأوّاه حلیم** (توبه، ۱۱۴). این مورد از موارد «قضایای بی‌نیاز از شرح، یا قیاساتها معها» است. ابراهیم اگر حلیم / بردبار است ــ که واقعاً هم بود ــ دیگر چرا آوخ‌گوی بود (که حاکی و ناشی از ناشکیبایی و بی‌تابی و نابردباری است). این بنده در ترجمهٔ خود پس از جست‌وجوی کافی در منابع لغوی و تفسیری، نهایتاً، مناسب‌ترین معادل برای «اَوّاه» را، «دردمند» یافته و آورده‌ام. یعنی اهل درد بود. آن‌همه ابتلا داشت، دردمند بود و به‌جای آنکه بی‌تاب و آوخ‌گوی باشد، شکیبا / بردبار بود.

۱۷۵. «خداوند، پادشاهی آسمان‌ها و زمین، او راست» (توبه، ۱۱۶). قطع‌نظر از نص مقدس قرآن، ایراد ما این است که ساختار این جمله، طبیعی و فارسی نیست. یک مورد دیگر هم نظیر

همین داریم: در آغاز ترجمهٔ آیةالکرسی آورده‌اند: «خدای، پرسته‌ای نیست جز او».

۱۷۶. «و درّه‌ای نبُرند». در ترجمهٔ **و لا یقطعون وادیاً** (توبه، ۱۲۱) آمده است. «وادی» در وضع اولیه به معنای دره بوده است، اما توسعاً به معنای بیابان است و دشت و دمن چه هموار باشد، چه ناهموار، دلیل و مؤیّد قرآنی برای صحت این قول «**وادِالایمن**» است که در ادب فارسی وادی ایمن است. منظور از عبارت قرآنی این است که به راهی/سرزمینی/ دشت و دمنی رهسپار نشوند / نگذرند / طی طریق نکنند. البته بنده که خود عمری انس با ادب فارسی دارم می‌دانم که بریدن راه / وادی و غیره نادرست نیست بلکه نمونهٔ فصیحی هم از شعر حافظ دارد: مسکین بُرید وادی و ره در حرم نداشت. لابد ذوق حافظ اجازه نداده وگرنه معنی و وزن شعر اجازه می‌داد که بگوید مسکین برید درّه و ره در حرم نداشت.

۱۷۷. سخن از افزایش (به میزان کم) و کاهش و حذف واو به تعداد افزون از شمار در این ترجمه بود. خوب است مشتی از خروار را یاد کنیم. در ترجمهٔ آیهٔ ۱۲۳ سورهٔ توبه در اواخر آیهٔ یک واو در ترجمه ظاهر نشده. حذف واو در فقط نیم صفحه از صفحهٔ ۲۰۷ که هفت آیهٔ آخر سورهٔ توبه را در بر دارد ۷ مورد است. در صفحات ۲۰۹ و ۲۱۰ ترجمهٔ سورهٔ یونس، مجموعاً ۶ واو به ترجمه در نیامده. همچنین در ص ۲۱۲ (آیات ۲۶ـ۳۳) همین سوره هم ۵ واو به ترجمه در نیامده است. در ص ۲۱۴ (یونس، ۴۳ـ۵۴) ۶ واو به ترجمه در نیامده است. این از فقط یک سوره در سورهٔ هود آیات ۶۳ـ۷۱(ص ۲۲۹) ۵ واو در ترجمه حذف شده. و در همین سوره، آیات ۲۹ـ۳۷(ص ۲۲۵) ۶ واو ترجمه نشده است.

۱۷۸. عبارت قرآنی **انّ لهم قدم صدقٍ عند ربّهم** (یونس، ۲) چنین ترجمه شده است: «به این که ایشان را گامی است راستین نزد پروردگارشان» (ص ۲۰۸). گام داشتن نزد خداوند یا کسی نامفهوم است. ترجمهٔ این‌جانب «که نزد پروردگارشان مقام و منزلتی راستین دارند».

۱۷۹. عبارت قرآنی معروف **ثمَّ استوی علی‌العرش** (یونس، ۳) این‌گونه ترجمه شده است: «سپس بر اورنگ شد» (ص ۲۰۸). متکلمان و عرفا دربارهٔ عرش خداوند بحث‌ها کرده‌اند. شرط ایمان، که ایمان به غیب است این است که مؤمنان یا مسلمانان به انبیای الهی و کتب آسمانی و فرشتگان و ابلیس و شیاطین و جن و عوالم اخروی یا غیبی از جمله حیات برزخی، صراط، لوح، قلم، و میزان (سنجش اعمال) و نامهٔ عمل و چند فقرهٔ مهم دیگر از جمله عرش و کرسی (اعم از آنکه یک یا دو مصداق داشته باشند) ایمان داشته باشند. ایمان می‌تواند سمعی یا عقلی باشد و اکثریت مؤمنان / مسلمانان آگاهانه یا ناآگاهانه گویی به این راه حل اشاعره رسیده‌اند یا رفتارکرده‌اند که بگویند به حقیقت/ واقعیت عرش ایمان داریم. اما اگر از ماهیت آن بپرسید، نه

فقط عامه، بلکه خواص اهل علم هم یا درمی‌مانند یا اختلاف‌نظر دارند. دربارهٔ عرش دو نظر مهم ابراز شده: ۱. بدون تأویل که در این صورت عرش را به سریر و اورنگ و تخت و نظایر آن توضیح می‌دهند و جناب دکتر امامی هم طرفدار این نظر است. و اشکال این نظر یا نظریه در این است که شبههٔ تجسیم (جسم‌انگاری یا مادی‌انگاری) دارد. ۲. از طریق تأویل، عرش و کرسی را نشانهٔ کمال علم و قدرت و سلطه و سلطنت الهی می‌دانند. به‌عبارت دیگر، وقتی این تعبیر در قرآن می‌آید که خداوند بر عرش استوا یا استیلا یافت، یعنی آفرینش او از جمله با آفریدن انسان و آسمان‌ها و افلاک استوار و بسامان و هماهنگ به اوج رسید. چنان‌که بلاتشبیه در تاریخ انسانی هم وقتی پادشاهی سلطنتش به اوج کمال می‌رسیده، بر تخت می‌نشسته و تاجگذاری می‌کرده است. سخن بر سر این است که اگر آقای دکتر امامی، کلمهٔ **عرش** را که باز از عهد نزول قرآن تا حین‌التحریر این کلمات در زبان فارسی رسمی (معیار) و غیررسمی (محاوره و حتی عامیانه) رواج و روایی دارد، و ماهیت آن بر همهٔ قرآن‌پژوهان و اهل علم و عرفان نامعلوم است، ترجمه نمی‌کرد، مشکل / مشکلاتی به‌بار نمی‌آورد. اگرچه علاوه بر عرش، در ترجمهٔ ایشان «بر شدن» یعنی قرارگرفتن بر چیزی، هم اشکال دارد.

۱۸۰. مترجم محترم **لقای الهی** را که در علم عقاید و کلام شیعه با رؤیت الله / رؤیت الهی فرق دارد و اولی مقبول و دومی نامقبول است، به نادرستی به **دیدار** ترجمه‌کرده است که در یک کلام دو اشکال دارد: ۱. لقاء با دیدار/ رؤیت فرق دارد (چنان که مفسران از جمله ابوالفتوح رازی گفته‌اند بین دو نابینا هم لقاء/ ملاقات دست می‌دهد ولی دیدار دست نمی‌دهد) ۲. تعبیر دیدار الهی بحثی است درازدامن که از نظرگاه علم کلام و متکلمان شیعه و معتزله مقبول نیست. اگر ایشان برعکسِ این کار را می‌کرد یعنی رؤیت را به لقاء ترجمه می‌کرد، مشکلات کمتری به‌بار می‌آورد. این مسئله در همه‌جای این ترجمه وجود دارد از جمله در آیات ۷ و ۱۵ سورهٔ یونس.

۱۸۱. **و لولا کلمةٌ سبقت من ربک**... (یونس، ۱۹) چنین ترجمه شده است (قطع نظر از حذف واو در آغاز آن): «اگر نبود سخنی که از پروردگارت گذشته است...» که نامفهوم می‌نماید. مقایسه کنید با ترجمهٔ سادهٔ این‌جانب: «و اگر وعدهٔ پروردگارت از پیش [به تأخیر حکم عذاب] مقرر نگشته بود». در این‌جا عبارت داخل قلاب را نادیده بگیرید، تا مترجم محترم نفرمایند، ترجمهٔ دوم، به مدد عبارت داخل قلاب، سرراست‌تر است.

۱۸۲. ترجمهٔ آیهٔ ۲۱ سورهٔ یونس از این قرار است: «هرگاه کسان را پس از رنجی که رسیدشان مهری چشانیم. ناگاه سگالشی‌شان در آیه‌های ماست. بگو خدا به سگالش، تندتر است [در داخل

قلاب عرض شود که این سگالش همان مکر [الهی] است که در جای دیگر به «ترفند» ترجمه شده است]. آنچه می‌سگالید فرستادگان ما [مراد از «رسلنا» *فرستادگان* ما نیست که عرفاً به معنای پیامبران است. بلکه فرشتگان است] می‌نویسند».

۱۸۳. آیا این عبارت «و گمان از راستی هیچ بی‌نیاز نکند» معنای سرراست و زودیابی دارد؟ در توضیح باید گفت اصل قرآنی آن، عبارتی است معروف **انّ‌الظّن لایُغنی من الحق شیئاً** (یونس، ۳۶). ترجمهٔ این‌جانب چنین است: «و گمان، حق را به‌بار نمی‌آورد.» بنده ترجمهٔ خودم را نیز شفاف و شیوا نمی‌دانم. ترجمهٔ تفسیری و تفصیلی آیه / عبارت قرآنی این است که پندار یا گمان هر اندازه هم باشد، و هر اندازه پیرو و طرفدار داشته باشد. در نهایت به حق / حقیقت نمی‌رسد. یا حق / حقیقت را به‌بار نمی‌آورد.

۱۸۴. این عبارت قرآنی **قل اَرأَیتم ان اتاکم عذابه بیاتاً او نهاراً**... (یونس، ۵۰)، چنین ترجمه شده است: «بگو: آیا دیده‌اید، اگر خشم او شب یا به روز رسد...» که دست‌کم سه اِشکال بارز دارد ۱. ترجمهٔ **ارأیتم** به آیا دیده‌اید، چنانکه پیشتر هم اشاره شد، درست نیست. زیرا چنانکه مفسران و نحویان به اجماع گفته‌اند مراد از رؤیت، دیدار قلبی، یعنی ملاحظه و تأمل و دریافت است، نه دیدار بَصَری، به‌ویژه آنکه وقتی این کلمه در مورد گذشتگان و به اصطلاح **امم سالفه** به کار می‌رود، امکان عملی این‌که مخاطبان عصر نزول قرآن، آن رویدادها و ماجراها را دیده بوده باشند، منتفی است، و خداوند حکیم چنین معنای محالی را اراده نفرموده است. ۲. ترجمهٔ «عذاب» به «خشم» در تاریخ ترجمهٔ قرآن و نیز ترجمهٔ خود استاد امامی بی‌سابقه و نادرست است. ۳. ترجمهٔ ضمیر «کُم» [= به شما/ شما را] از قلم مترجم افتاده است.

۱۸۵. «بگو به بخشایش خدا و مهرش، پس، باید که بِدان شاد باشند»، (یونس، ۵۸). این عبارت قطع‌نظر از نص مقدس قرآنی‌اش، ساختار و سامان فارسی ندارد و راحت و روان نیست. این ترجمه را مقایسه کنید با ترجمهٔ عادی و عرفی بهاءالدین خرّمشاهی: «بگو به فضل و رحمت خدا باید شادمانی کنند».

۱۸۶. تعبیر قرآنی **الافتراء علی‌اللّه** در دو صیغهٔ مختلف در دو آیهٔ پیاپی (یونس، ۵۹ و ۶۰) دو گونه ترجمه شده است. حال آنکه تفاوت صیغه، تفاوت معنایی و ترجمه‌ای به بار نمی‌آورد. یعنی در آیهٔ اول به «به خدا بستن» و در آیهٔ دوم به «بر خدا دروغ بستن» ترجمه شده است. این اصل را کمابیش برای نخست‌بار نگارندهٔ این سطور در ترجمهٔ خود از قرآن کریم مطرح و حتی‌المقدور رعایت کرد که در شرایط و سیاق مساوی و یکسان آیات/ عبارات/ تعبیرات

یکسان یا همسان باید یکسان / همسان ترجمه شود. فی‌المثل معادل بیش از یکصد اسم از اسماء الحسنی، باید یکی و یکسان باشد یا عبارت **جنات تجری من تحتهاالانهار** یا **لا خوفٌ علیهم و لا هم یحزنون**. اما جناب امامی جز در دو مورد اخیر که رعایت کرده‌اند، در موارد دیگر پایبند اصل وحدت معادل / اصطلاح نبوده‌اند که در سراسر ترجمهٔ ایشان مشهود است. مثال ساده‌اش که همین لحظه به یادم می‌آید این است که عذاب را یک‌جا **عذاب** ترجمه کرده‌اند، یک‌جا **شکنجه**، و یک‌جا (که کمی پیشتر یاد شد) **خشم**. و نمونه‌های اینچنینی بسیار است.

۱۸۷. به این ترجمه ــ که نقل خواهد شد ــ توجه فرمایید کهن‌گرایی تصنعی و اختصارات شاعرانه یعنی مخفف‌هایی که شاعران از روی ناچاری و در تنگنای لفظی ـ معنوی آن‌ها را به‌کار می‌برند، مانند کاربرد **نیند** به‌جای **نیستند** یاکارکرد **نکنند** به‌جای **نمی‌کنند** که صدها بار در ترجمهٔ حاضر بی‌هیچ دلیل و وجه و توجیهی به‌کار رفته است و نیز یک واژهٔ گویشی (که تلفظی عامیانه هم دارد)، نثر آن را دیریاب، و کژتاب کرده است. و بی‌هیچ تردید از نظر سبک و ساختار، نه دیروزین است، نه امروزین. باری آن جمله قطع‌نظر از نص مقدس قرآن از این قرار است: «آنان که انبازانی را از فرودست خدا می‌خوانند [اگر به نیایش / پرستش می‌خوانند، ترجمه شده بود بهتر بود]، پیروی **می‌نکنند** جز از گمان [**و**، که از قلم ترجمه افتاده است] **نیَند** جز آن که **گُتره** گویند» (یونس، ۶۶) و باز به شیوهٔ معکوس و **معهود**، که کلمهٔ نامفهوم یا تعبیر نارسا را در متن و مفهوم و رسا را در حاشیه می‌آورند گُتره را به «سخن نسنجیده» معنی کرده‌اند (ص ۲۱۶). این شیوه، به نظریهٔ ترجمهٔ مترجم برمی‌گردد و بسیار غریب است که فی‌المثل در جای دیگر در ترجمهٔ «سلویٰ» آورده‌اند «ورتیج» و سپس ورتیج را در حاشیه به بلدرچین توضیح داده‌اند. آیا **می‌نکنند** که بیش از ششصد سال است از نثر (و از جریان عمومی شعر هم) بیرون رفته است، چه ترجیحی بر **نمی‌کنند** دارد؟ یا **نیند** بر **نیستند**؟ در حوزهٔ هیچ زبانی از زبان‌های امروز جهان، زبانی غیر از فارسی نمی‌شناسم که نثرنویسان یا مترجمان در نثر خود این‌همه به غرابت‌گرایی، تحت عنوان سلیقه و سبک، میدان دهند.

در همین صفحه (ص ۲۱۶) در ترجمهٔ آیهٔ ۶۸ سورهٔ یونس آمده است «شما را بر این سخن **آوندی** نیست. آیا بر خدا چیزی گویید که خود **می‌ندانید**؟». این سخن را از نگارندهٔ این سطور به یادگار بپذیرید که نثر خوب، و وظیفه‌شناس وکارکردی وکارا، نثری است که **دیده نشود**، بلکه به آسانی و روانی خوانده، و به سرعت و راحت فهمیده شود. [و برای تفصیل به مقالهٔ «روان‌شناسی نثر» در کتاب *سیر بی سلوک* از این کمترین مراجعه فرمایید].

در دنباله ترجمهٔ آیه یا عبارتی که نقل شد باز به این ترجمهٔ غریب از آیهٔ ۶۹ سورهٔ یونس بر می‌خوریم: «بگو: همانا کسانی که دروغ بر خدا *ببافند*، رستگار **می‌نشوند**».

۱۸۸. عبارت قرآنی... **و ان یردک بخیر فلا رادَّ لفضله** (یونس، ۱۰۷)، این‌گونه ترجمه شده است: «اگر [یعنی واو آغازین در ترجمه حذف شده است] گنجی‌ات خواهد،کس بخشش‌اش از تو باز ندارد»،(ص ۲۲۱). چون در آغاز آیه آمده است **و ان یمسسک‌اللّه بضُرٍّ**...(اگر خدا رنجی‌ات رساند)، به قرینهٔ آن معلوم می‌شود که «خیر» ــ با آنکه در قرآن **خیر** چندین بار به معنای مال به کار رفته است (از جمله در آیهٔ وصیت) ــ ولی این‌جا به آن معنا نیست. از آن گذشته، تازه اگر به معنای مال هم باشد یا طبق کاربردکهن‌گرایانهٔ مترجم مراد از آن «خواسته» [= مال] باشد، اجازه نداریم آن را به گنج ترجمه کنیم. ایراد دیگر این است که «از تو» افزودهٔ تفسیری از جانب مترجم است و در نص قرآن نیست.

۱۸۹. در سه آیهٔ متوالی ۸ تا ۱۰ سورهٔ هود که هر سه با «**ولئن**» آغاز می‌شود اولاً واو را حذف کرده‌اند، ثانیاً «ل» در «لئن» را لام سوگند شمرده‌اند که ممکن است چنین باشد، ولی این‌گونه ادات بیشتر افادهٔ تأکید دارد تا سوگند، لذا ترجمهٔ آن به «سوگند که اگر» خلاف اجماع مترجمان قدیم و جدید است. از آن گذشته صرف بیان کلمهٔ «سوگند» بدون مضافٌ‌الیه (چیزی که به آن سوگند خورده شود) نه در شرع نه در عرف بلاغت و نه در ادبیات، افادهٔ مرام نمی‌کند.

۱۹۰. سپس می‌رسیم به یک غلط هائل در ترجمهٔ آیهٔ ۱۲ سورهٔ هود. آغاز آیه چنین است: **فلعلّکَ تارکٌ بعض ما یوحی الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنزٌ**...، ترجمهٔ جناب امامی از این آیه که در گذشته و بیش از آن در عصر جدید لغزشگاه مترجمان است، از این قرار است: «پس شاید برخی از آنچه را که به سوی تو وحی می‌شود فرو گذاری...». واقعاً این ترجمه توالی فاسد ندارد؟ اولاً به خداوند «شاید» (که مفید بیان احتمال و تردید است) نسبت داده است. ثانیاً این احتمال ناروا را مطرح ساخته که ممکن است حضرت رسول (ص) برخی از وحی را فرو گذاشته و ترک / محوکرده باشد. این اشکال در ترجمهٔ بعضی از معاصران از جمله چاپ اول ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی و ترجمهٔ مرحوم ابوالقاسم پاینده و استاد محمد خواجوی و چند تن دیگر هم دیده می‌شود. جای شگفتی و خوش‌وقتی است که در ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای که بسیار پر اِشکال است، این عبارت درست ترجمه شده است. بنده در نقدی که بر ترجمهٔ جناب خواجوی نوشته‌ام و در مجلهٔ نشر *دانش* و سپس در کتاب *قرآن‌پژوهی* (هفتاد مقالهٔ قرآنی) چاپ شده است با استناد به اقوال بزرگان قرآن‌شناس نشان داده‌ام که در اینجا **لعلّ** به

معنای **مبادا** است. همچنین شرح و توضیح مستندی هم در حواشی ترجمه‌ام از قرآن‌کریم، ذیل همین آیه آورده‌ام که خواستاران می‌توانند مراجعه فرمایند.

۱۹۱. عبارت قرآنی **فإلّم یستجیبوا لکم**...(هود، ۱۴)، این‌گونه ترجمه شده است: «پس، اگر پاسخ ندهند» (ص ۲۲۳)، که پیداست «لکم» در ترجمه حذف شده است.

۱۹۲. آیهٔ ۱۵ سورهٔ هود چنین ترجمه شده است: «آنان که زندگی فرودین [چه کسی بدون دیدن و دانستن متن اصلی، فقط از روی ترجمه می‌تواند دریابد که مراد از **زندگی فرودین**، زندگی دنیوی است؟] و زیورش می‌خواهند، کردارشان را، در آن، درست به آنان باز دهیم...». آیا کردار کسی به او قابل باز دادن است. طبق علوم بلاغت در این‌جا مجاز سبب و مسبب یا به هر حال حذف و ایجازی به‌کار رفته است یعنی «جزای کردارشان را» به آنان باز می‌دهیم.

۱۹۳. در ترجمهٔ آیهٔ ۲۰ سورهٔ هود در اشاره به کافران / مشرکان گفته شده است: «... از فرودست خدا یاورانی ندارند» (ص ۲۲۴)، یعنی که خداوند یاور آنان است، که نقض غرض است. چه بسیاری از مترجمان بزرگ، بلکه همهٔ آنان ترجمهٔ کلمه / تعبیر سادهٔ «دون / من دون / من دون الله را درست نیاورده‌اند. جناب امامی هم همین اشتباه راکرده‌اند. ترجمهٔ درست در این موارد این است که **در برابر** خداوند یاور/ یاورانی ندارند.نه این‌که: جز خداوند، یا از فرودست خدا.

۱۹۴. در ترجمهٔ **ام یقولون افتراه** (هود، ۳۵) آورده‌اند «یا گویند: بر ساخته‌اش»، که عبارت نادرستی است، درستش از این قرار است: «یا گویند: بر ساخته‌استش».

۱۹۵. عبارت «**و فارالتنور**»، (هود، ۴۰) را به این صورت ترجمه کرده‌اند: «و تنور بر خروشید» (ص ۲۲۶). فارَ از فوران است، یعنی بر جوشید. خروشیدن تنور چه معنا و فایده‌ای دارد.

۱۹۶. باز به یک غلط هولناک بر می‌خوریم. عبارت قرآنی: **انی اعظک ان تکونَ من‌الجاهلین** (هود، ۴۶)، چنین ترجمه شده است: «تو را پند دهم از این که از نادانان باشی». پند دادن که به معنای هشدار دادن یا بازداشتن نیست. می‌باید چنین ترجمه‌کرد: «تو را پند دهم که از نادانان نباشی» (با فعل منفی). ایراد دیگر این ترجمه این است که کلمهٔ «انّی» به ترجمه در نیامده است.

۱۹۷. عبارت قرآنی **ما من دابة الّا هو اَخذٌ بناصیتها** (هود، ۵۶)، چنین ترجمهٔ غریبی دارد: «جنبنده‌ای نیست جز آن که موی پیشانی‌اش به دست اوست» (ص ۲۲۸). سپس چون دیده‌اند این ترجمهٔ غیراصطلاحی و غیراستعاری و تحت‌اللفظی، معنای مستقیم و متعارف ندارد، به

همان شیوهٔ معهود و معکوس، در حاشیه آورده‌اند: یعنی اختیار آن در دست خداست. وقتی که «اخذ بناصیة» در کلام عرب و قرآن به معنای عنان اختیار چیزی را داشتن است، چرا نباید این ترجمه درست در متن ترجمه بیاید. خوانندگان گرامی لطفاً به این نکتهٔ باریک توجه فرمایند که در این‌گونه موارد که مترجم محترم ترجمهٔ تحت‌اللفظی را در متن و ترجمهٔ درست را در حاشیه می‌آورند مرتکب اشتباه روش‌شناختی شده‌اند. وگرنه بنده در مورد این‌که بعضی از غوامض قرآن به‌ویژه متشابهات احتیاج به تفسیر دارد، شکی ندارم و در ترجمهٔ خود که در قطع رحلی بزرگ است. نیمهٔ هر صفحه را که دست کم به اندازه یک صفحه در قطع وزیری است به توضیح و تفسیر مشکلات همان صفحه اختصاص داده‌ام.

۱۹۸. در سورهٔ یوسف، در ترجمهٔ آیهٔ ۶۲ آمده است: «کالاشان را در بارهاشان نهید». سخن از حرف یوسف در حق برادران است. برادران قحطی‌زدهٔ او **سرمایه‌ای اندک**[= **بضاعة مزجاة** ــ که در آیهٔ ۸۸ به آن اشاره شد و کلمهٔ سائر و مَثَل‌گونه است] داشتند، کالا نداشتند با همان *بضاعة مزجاة* ــ که باز به نادرستی «با کالایی اندک» ترجمه شده ــ برای خرید غلّه آمده بودند. ضمناً کالای کسی را در بار او قرار دادن هم غریب است. حاصل آنکه به گفتهٔ قاطبهٔ مراجع لغوی بضاعة یعنی سرمایه، که نقطهٔ مقابل کالاست، نه عین آن.

۱۹۹. **اعمی** در قرآن‌کریم دو معنی دارد ۱. نابینا یاکور ۲.کوردل. درست همان‌گونه که مَیْت هم به معنای مرده نیست، بلکه مرده‌دل است. حال به ترجمهٔ زیر توجه فرمایید: «آیاکسی که می‌داند آنچه از پروردگارت بر تو فرود آمده است، چون کسی است که کور است؟ (رعد، ۱۹ = ص ۲۵۲). مگر انسان‌های نابینا که اتفاقاً چه بسیار هم عارف و روشندل در میان آن‌ها هست، لزوماً یا به شیوه‌ای مادرزاد یا قهری و غیرارادی، منکر وحی و انبیا و کتب آسمانی، یا منکر پیامبر اسلام و وحی فرود آمده بر او هستند؟ آری در ترجمه باید به جای کور،کوردل می‌آمد، تا این ایراد معنایی و معنوی پیش نیاید.

۲۰۰. عبارت قرآنی معروف «**ابتغاء وجه‌الله**» یا دقیق‌تر **ابتغا وجه ربّهم** (رعد، ۲۲) را به «جستن روی خدا» (ص ۲۵۲)، ترجمه کرده‌اند، که مثل ده‌ها مورد که نقل کردیم، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است و باز به روش معهود و معکوس معنای درست در حاشیه آمده است. ضمناً «ربّهم» یعنی «پروردگارشان» نه «خدا».

۲۰۱. این عبارات در ترجمهٔ آیهٔ ۲۶ سورهٔ رعد آمده است: «... به زندگی فرودین شاد شده‌اند و **زندگی فرودین در سرای پسین جز بهره‌ای نباشد**...» (ص ۲۵۲). بخش اخیر این ترجمه که با

حروف سیاه متمایز شده است، نادرست است. مگر زندگی دنیوی در حیات اخروی/ آخرت وجود دارد یا تکرار می‌شود؟ ابهام و اشکال این ترجمه، از توجه نکردن به معنای «فی» ناشی شده است که لااقل سه معنی یا معادل مهم و مختلف دارد. ۱. **در** ــ بیش از نود و پنج درصد موارد ــ ۲. دربارهٔ، در حق ۳. در مقایسه، در جَنب، در قیاس با؛ لذا ترجمهٔ این‌جانب در این‌جا چنین است: «و زندگانی دنیا در جنب آخرت جز بهره‌ای ناچیز نیست».

۲۰۲. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **طوبیٰ لهم و حُسن مآب** (رعد، ۲۹) چنین آمده است: «ایشان راست خوشا روزگاری و نیک‌فرجامی». بنده احساس می‌کنم این ترجمه یعنی این عبارت فارسی، اسلوب و ساختار درست و بسامان فارسی، اعم از قدیم و جدید، ندارد.

۲۰۳. به اسلوب غیر فارسی، و ناروا، و ناروان این عبارات در ترجمهٔ آیهٔ ۳۱ سورهٔ رعد توجه فرمایید: «... آیا **هنوز نومید نشده‌اند** آنان که گرویده‌اند، که خدا اگر می‌خواست، مردمان همه را راه می‌نموده است. کسانی که ناباور شده‌اند، هم بدانچه‌کرده‌اند. پیوسته کوبنده‌ای به آنان خورد، یا در نزدیک خانه‌شان افتد...»، (ص ۲۵۳)؛ و مقایسه فرمایید با ترجمهٔ ساده و غیر حماسی و عادی این‌جانب: «آیا کسانی که ایمان آورده‌اند **نمی‌دانند** که اگر خداوند می‌خواست، همهٔ مردم را هدایت می‌کرد؛ به‌کافران پیوسته به خاطر کار و کردارشان عقوبتی هایل می‌رسد؛ یا به زودی به خانه [= شهر] آنان [فاتحانه] وارد شوی...». آقای دکتر امامی **یأس** را در عبارت «افلم ییأس» که افادهٔ قطع و یقین می‌کند و قریب به اتفاق مفسران و واژه‌پژوهان قرآن متعرض آن شده‌اند. به معنای عادی یأس گرفته‌اند و معنای جمله را بغرنج کرده‌اند. طبق ترجمهٔ ایشان به کافران سرکوفت زده می‌شود که چرا هنوز از قدرت خداوند در انجام این یا آن کار، **نومید نشده‌اند**. حالا نیاوردن فاعل در اول جمله و اجزای جمله را در جای قانونی نحوی‌شان نیاوردن به کنار. اسلوب جمله‌نویسی فارسی این است که بگوییم اگر خداوند می‌خواست، همهٔ مردم را هدایت می‌کرد، وگرنه صاحب‌نظران خود داوری کنند که آیا ساختار «خدا اگر می‌خواست، مردمان را همه راه می‌نموده است» سرراست و متعارف و اسلوبمند است؟

۲۰۴. «**لکلّ أجلٍ کتابٌ**» (رعد، ۳۸) چنین ترجمه شده است: «برای هر سر رسیدی نوشته‌ای است»، (ص ۲۵۴). ترجمهٔ خرّمشاهی: «هر اجلی [را سرآمدی] معین است».

۲۰۵. «امّ‌الکتاب» که لوح محفوظ یا به قول بسیاری از عرفا و متکلمان «اعم از شیعه و سنی و قدیم و جدید) کنایه از علم الهی است، ولی به عین لفظ اصطلاح است، (و اصولاً اصطلاحات به عین لفظ تبلور و انجماد و سپس به همان شکل و لفظ رواج و روایی می‌یابند) به «مام‌نامه»

(رعد، ۳۹ = ص ۲۵۴) ترجمه شده است. چنان‌که صفت مکه هم که «امّ‌القریٰ» است در این ترجمه به «مام شهر» برگردانده شده است. در حالی‌که ترجمهٔ این گونه اصطلاحات جایز نیست و توالی فاسد بسیار دارد. در هر زبانی اصطلاحات به قصد اقتصاد کلمه و کلام و تسهیل تفهیم و تفاهم ساخته می‌شود و از عناصر ثابت و غیر متحول هر زبانی است، ولی دوست دانشمند جناب آقای دکتر امامی، با ترجمه‌کردن اصطلاحات «که هم ترجمه‌ناپذیرانـد و هم مترادف‌ناپذیر)، این فواید و اغراض و اهداف را منتفی کرده‌اند.

۲۰۶. ترجمهٔ این عبارت قرآنی: **اولم یروا انّا نأتی الارض، ننقصها من اطرافها...** (رعد، ۴۱) چنین است: «مگر ندیده‌اند که ما زمین را آییم و از پیرامونش کاهیم» (ص ۲۵۴). ترجمهٔ این عبارت کوتاه دست‌کم سه اشکال دارد. ۱. مگر *ندیده‌اند* که نه ما و نه گذشتگان ما، چنین چیزی را به رؤیت بصری ندیده‌ایم. ۲. زمین *را آییم* هم فارسی نیست و هم نامفهوم است. ۳. از *پیرامون آن* [=زمین] *کاهیم*، هم هیچ معنایی را نمی‌رساند. ترجمهٔ خرّمشاهی: «آیا ندیده‌اند [اگرچه در این ترجمه هم مانند ترجمه جناب امامی از «دیدن/ندیدن» استفاده شده ولی دنبالهٔ ترجمهٔ خرّمشاهی حکایت از چیزی دارد که برای قدما و ما قابلیت رؤیت داشته/دارد] که ما دامنه‌های سرزمین [کفر] را می‌کاهیم [و بر اسلام می‌افزاییم]». آیا کاربرد قلاب، در این گونه موارد که ضرورتش به اعلیٰ درجه است، قابل انکار و عدول است. آیا کاربرد قلاب مفیدتر و متعارف‌تر است یا بسیاری از محذوفات از جمله جواب «لو» را با سه نقطه در متن برگزارکردن و جمله / جملات ترجمه را ناقص گذاردن. تازه ایشان به جای قلاب که کارآتر است، از حاشیه‌نویسی استفاده‌کرده‌اند. پس بحث و اختلاف نظرشان صغروی و شکلی و صوری است وگرنه در اصل و ضرورت و فایدهٔ آن بحث و انکاری ندارند.

۲۰۷. در آغاز پنج آیهٔ متوالی (آیات ۳۶-۴۱ سورهٔ ابراهیم) یک بار ترجمهٔ «ربِّ» به صورت «ای پروردگار من» آمده است و چهار بار ترجمهٔ «ربّنا» به «ای پروردگار ما». پرسش بنده این است که آیا، در دعا و راز و نیاز با خداوند از «پروردگارا» استفاده می‌کنیم یا از پروردگار من / ما؟

۲۰۸. «قهار» را که از اسماءاللّه است گاه «درهم‌شکن» ترجمه‌کرده‌اند که شاید در همین مقاله به آن اشاره‌کرده باشیم، و گاه، از جمله در ترجمهٔ آیهٔ ۴۸ سورهٔ ابراهیم: «شکننده». پیداست که **شکننده** ایهام ناخواسته دارد. زیرا هم معنای لازم می‌دهد (ساقهٔ این درخت / این قدح خیلی شکننده است یعنی زودشکن و غیرمقاوم است) و هم معنای متعدّی؛ چنان‌که در این‌جا مترجم این معنی را مرادکرده است، ولی ایهام قهری با معنای اول را نمی‌توان، منتفی کرد. از آن گذشته،

چنان‌که پیشتر هم اشاره شد، حفظ وحدت اصطلاح / معادل از اصول ترجمه است.

۲۰۹. در ترجمهٔ عبارت قرآنی **انّما سُکرت ابصارناً** (حجر، ۱۵) آورده‌اند: «چشمان‌مان را ببسته‌اند» (ص ۲۶۲). حال آنکه مراد این است که ما را چشم‌بندی کرده‌اند. این شیوهٔ مترجم در تغییر دادن تعابیر و صیغه‌های جا افتاده و کلیشه، نارواست و همواره بدفهمی به‌بار می‌آورد. چنان‌که غالباً گردن‌کشی *کرده‌اند* راگردن کشیده‌اند آورده‌اند، یا (این مثال‌ها واقعی است و از متن ترجمهٔ حاضر بر گرفته شده): شما چشم بدارید ما نیز از چشم‌دارندگانیم. معنای گردن *کشیده‌اند* یعنی برای بهتر دیدن کاری کرده‌اند که گردنشان راست و کشیده شود. اما گردن‌کشی کرده‌اند، یعنی استکبار ورزیده‌اند. در مورد چشم داشتن به معنای انتظار و توقع حرفی نیست. حافظ می‌گوید: همچنان چشم امید از کرمش می‌دارم. یا + چشم آسایش که دارد از سپهر تیزرو. اما چشم دارنده / دارندگان به این معنا به‌کار نرفته است. یعنی دقیق‌تر عرض کنم بعید است به‌کار رفته باشد. چنان‌که در *لغت‌نامه‌ی* دهخدا ــ بزرگ‌ترین واژه‌نامهٔ فارسی هم نیامده است ــ در مورد اخیر هم «چشمان‌مان ببسته‌اند». یعنی فی‌المثل مانند آدم‌ربایان چشمان ما را پارچه‌ای بسته‌اند.

۲۱۰. باز طبق این ناروشمندی که مترجم محترم حتی‌المقدور اَعلام و اصطلاحات را ترجمه می‌کنند، **سبع‌المثانی** (حجر، ۸۷) را «هفت‌دوگان» ترجمه‌کرده‌اند (ص ۲۶۶).

۲۱۱. عبارت قرآنی معروف **انّ المبذرین کانوا اخوان الشیاطین** (اسراء، ۲۷) چنین ترجمه شده است: «پاشندگان برادران اهریمنند» (ص ۲۸۴). این ترجمهٔ سه کلمه‌ای (جز ضمیر «اند») سه غلط دارد. ۱. مبذّر یعنی اسراف‌پیشه، اسرافکار، ولخرج، اهل تبذیر / ریخت و پاش. هرگز در تاریخ فراتر از هزار و دویست سالهٔ زبان و ادب فارسی دری، «پاشنده» در معنایی که مراد مترجم محترم است، به‌کار نرفته است. (نیز ← *لغت‌نامه‌ی* دهخدا که پاشنده را در معنای غیر از «مبذّر» دارد). ۲. اخوان در عربی قدیم و جدید و قرآنی و غیرقرآنی یک معنای معروف دارد و آن دوست، یار، قرین و همنشین و همانند و نظایر آن است. چنان‌که در قرآن مجید در مورد پیامبرانی نظیر هود، و صالح و شعیب گفته می‌شود که اخ آن‌ها (اخاهم) بودند و یک تن که نمی‌تواند برادر واقعی یک قوم باشد. همین یک مورد کافی است که دریابیم یک معنای «اخ» برادر واقعی نیست. حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) هم در حق خوارج عبارت مهرآمیز معروفی دارند: **اخواننا بغوا علینا** (اینان یاران [پیشین] ما هستند که [اینک، بر اثر رنجش و سوء تفاهم] بر ما شوریده‌اند). پس مسرفان برادر واقعی شیاطین نیستند، همانند، و یار و همتا و قرین آنانند ۳. شیطان / شیاطین اصطلاحی اسلامی و قرآنی است و دلیلی ندارد که به اهریمن / اهریمنان

ترجمه شود که متعلق به سنت دین / ادیان ایران باستانی است. اگر این حد و حدود مراعات نشود، لاجرم می‌توان به جای **روح‌القدس** (در سنت مسیحی) **جبرئیل** (در سنت اسلامی) یا **سروش** (در سنت ایرانی) را به‌کار برد و از همه عجیب‌تر آنکه مترجم محترم روح‌القدس را به **روان پاک** ترجمه‌کرده‌اند. از این خلط‌کردن اصطلاحات فقط سوءتفاهم/ تفهم به‌بار می‌آید. یا حتی کسانی می‌توانند بر مبنای رأی حکمای قدیم به جای آن‌ها **عقل فعال** یا چنانکه بعضی از مترجمان بی‌ذوق و حد و حریم‌نشناس به‌کار برده‌اند و **خِرَدِ کارکن** را به ترجمه آورد. مترجم قرآن حق ندارد که **کلمةالله** را حتی به کلمهٔ الهی برگرداند. تا چه رسد به معادل‌های متقدم و متأخری چون **لوگوس** یا از آن غریب‌تر **حقیقت محمدیه**. این معادل‌یابی‌ها دقت ریاضی و تناظر یک به یک ندارند. این بحثی است درازدامن. البته مترجم محترم و دانشمند بی‌شبهه به این اطلاعات عمومی بهتر از امثال بنده وقوف دارند. همین است که ترجمهٔ اولیه یا چاپ اول ترجمهٔ خود را همراستا با عرایض بنده، ویراسته‌اند فی‌المثل **مزگت شکوهمند** / **شکُهمند** را که گویا (چون آن چاپ را در اختیار ندارم) در مقابل **مسجدالحرام** به‌کار برده بودند، در ویرایش دوم به همان مسجدالحرام بازگردانده‌اند. یا **عذاب** را که همه جا به **شکنجه** ترجمه‌کرده بودند در اغلب موارد (جز مواردی معدود که به ستم فرعون در حق بنی‌اسرائیل مربوط می‌شود و نظایر آن) عمدتاً به همان **عذاب** تغییر داده‌اند؛ و آرزومندیم که در مورد ترجمهٔ **روح‌القدس** و **ام‌الکتاب** و **ام‌القری** و **سدرةالمنتهی** و **حواریون** (که به ترتیب: روان پاک، مام‌نامه، مام‌شهر، سدربن پایانه، گازران آورده‌اند) و ده‌ها نظیر آن، چه در این مقاله یاد شده، چه نشده باشد، در ویرایش سوم بازنگری فرمایند.

۲۱۲. در آیهٔ ۷۲ سورهٔ اِسراء کلمهٔ **اعمیٰ** به‌کار رفته و طبق بحث پیشین باید به **کوردل** ترجمه می‌شد. چنانکه خود قرآن هم تصریح به این حقیقت دارد که کوردلی از کوری ظاهری وخیم‌تر است:**...فانّها لاتعمی الأَبصار و لکن تعمی القلوب التی فی‌الصدور** (حج، ۴۶). ترجمهٔ این آیه یا عبارات قرآنی به قلم استاد امامی از این قرار است: «... چه، چشم‌ها کور نشدند، که کور آن دل‌ها شدند که در سینه‌هایند». (ص ۳۳۷). [در بین‌الهلالین باید عرض‌کرد ترجمهٔ جناب ایشان کمبودهایی دارد و آن افزودن کلمهٔ «فقط» یا «تنها» و «هم» و «بعضی» به عنوان افزودهٔ تفسیری است؛ به این صورت: «چه [فقط] چشم‌ها کور نشوند، بلکه [بعضی] دل‌ها [هم] که در سینه‌هاست». زیرا در غیر این صورت با تجربه و امور واقع در تضاد خواهد بود. یعنی اگر بگوییم «چشم‌ها کور نشوند» در عالم واقع در گذشته و حال میلیون‌ها نابینا وجود داشته‌اند و دارند. در

بخش بعدی هم افزایش «بعضی» و «هم» همین نقش را ایفا می‌کند، که معنای آیه را با تجربه و طبیعت و عالم واقع موافق‌تر می‌سازد]. البته ایشان می‌توانند گفت باید این آیه را از دریچهٔ علوم بلاغی نگریست که مراد از مبالغه و مجاز کلاً این است که در جنب کوری ظاهری، کوردلی هم هست. مراد، هم همین است. وگرنه در این آیه مشکلات بیشتری وجود دارد که از محدودهٔ بحث، خارج است. نیز توجه به آیات ۱۲۴ و ۱۲۵ سورهٔ طه، در بحث ما روشنگر است. همچنین در قرآن کریم از کسانی سخن گفته است که بصر دارند اما بینایی یا بصیرت ندارند (از جمله اعراف، ۱۷۹ و ۱۹۸؛ هود، ۲۰). پس از این مقدمات به ترجمهٔ آیهٔ ۷۲ سورهٔ إسراء باز می‌گردیم که آورده‌اند: «هرکه در این سرای کور باشد، پس او در سرای پسین کورتر است و گمراه‌تر است» (ص ۲۸۹). اشکال این ترجمه در این است که به جای کوردل، کور آورده است و در تفاسیر هم آمده است که یکی از صحابهٔ نابینا، پس از نزول این آیه، دلش به درد آمد و با حضرت رسول (ص) بث شکوی کرد؛ و حضرت با همین توضیح که مراد کوری ظاهری نیست بلکه بی‌بصیرتی است، به او تسلی دادند.

۱۱

سخن آخر

مشکلات و اشکالات این ترجمه گوناگون و نسبتاً فراوان است؛ و خدای را گواه می‌گیرم اگر فرصت می‌کردم و ترجمه را آغاز تا انجام نقادانه می‌خواندم، و به همین ترتیب ایراداتی را که به نظرم می‌رسید، گزارش می‌کردم، به یک رسالهٔ ۴۰۰ صفحه‌ای بر می‌آمد. اما دستنویس این نقد به صفحهٔ ۱۲۰ رسیده است و اطالهٔ کلام بیش از این جایز نیست. حال آنکه بیش از ۵۰، ۶۰ مورد دیگر در حاشیهٔ صفحات ترجمه یادداشت کرده‌ام که شاید به محضر خود استاد اهدا و تقدیم کنم.

برای آنکه معلوم شود هنوز چقدر جای بحث و انتقاد باقی است، به چند مورد مهم دیگر اشاره می‌کنم:

۱. مترجم فرزانه به مسئلهٔ کلامی مهم تفاوت «اسلام» و «ایمان» که در آیهٔ ۱۴ سورهٔ حجرات آمده، عنایت کافی مبذول نداشته‌اند. و در این‌جا هم این کلمات را، که حفظ آنها بسیار اهمیت و در کتب فقهی و کلامی فریقین بابی به همین نام دارد، به گرویدن و باور و رام شدن و غیره ترجمه کرده‌اند (ص ۵۱۷). لذا خواننده به اهمیت فرق‌گذاری بین اسلام و ایمان

پی نمی‌برد و به این مسئله پیشتر هم اشاره شد.

۲. **رقبه** چند معنی دارد. از جمله ۱.گردن ۲. برده/بنده ۳. زمین و ملک و آب. مترجم محترم «**فکّ رقبةً**» (بلد، ۱۳) را به «آزادکردن **گردنی**» ترجمه کرده‌اند که درستش آزادکردن برده / بنده‌ای است. در قرآن کریم در جای دیگر «**فی الرقاب**» به معنای بردگان/ بندگان آمده است.

۳. دنبال آیهٔ پیشین، یعنی در ترجمهٔ **او اطعامٌ فی یوم ذی مسغبة** (بلد، ۱۴)، آورده‌اند: «یا خوراندن به روز **گشنگی**» (ص ۵۹۴).

۴. و از همه غریب‌تر و بلکه هایل‌تر آنکه ترجمهٔ یک عبارت پنج ـ شش کلمه‌ای قرآنی از قلم مترجم دانشور افتاده است: یعنی این عبارت: **ولا تخاطبنی فی‌الذین ظلموا انّهم مُغرقون**. (سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۲۷ = ص ۳۴۳).

□

آخرین سخنانم این است که دوست دانشور فرزانه‌ام جناب استاد ابوالقاسم امامی در به سامان رساندن این ترجمه رنجی گران بر خود هموار کرده‌اند. بدنهٔ اصلی ترجمه هم ــ جز آنکه اندکی کهن‌گرایی غیرلازم و فارسی‌گرایی سره‌وار دارد ــ متین و استوار است. و آرزو می‌کنم کاش این ترجمه را قرآن‌پژوه با صلاحیتی غیر از خود ایشان هم ویرایش می‌کرد. بنده ترجمهٔ ناچیز خود را پنج‌بار ویرایش کرده‌ام (دو ویراستار، هر یک دو بار و یک بار هم خودم).[1] ولی از حاصل کار و این‌که عیب و ایراد و کمبود و کاست نداشته باشد مطمئن نیستم. ده‌ها نقد هم بر آن نوشته شد که بسیاری از آن‌ها در بهسازی چاپ‌های بعدی به‌کار آمد و باز یادداشت‌ها و نقدهایی در راه است که در ویرایش نهایی، به‌کار خواهد آمد.

دکتر امامی، به وسعت دانش و دقت نظر و تأمل و آهسته‌کاری، به حق شهرت دارند، این بنده به مدت ۶ـ۷ ماه، نگارش این نقد یا مقالهٔ انتقادی را متوقف ساختم تا مطمئن شوم، انگیزه و کارفرمای من در این کار جز تبادل فکری ـ علمی نیست که به قول سعدی «متکلم را تا عیب نگیرند، بلاغت نیفزاید». و خدای را شاهد می‌گیرم که نیت و آرزویی جز اصلاح این ترجمهٔ مهم در سر یا در دل نداشتم. و امیدوارم به مدلول **المؤمن مرآت المؤمن** (مؤمن آینه / انتقادگر برادر ایمانی خویش است) رفتارکرده باشم.

---

۱. پس از نگارش و چاپ این نقد، بار دیگر ترجمه‌ام را برای ویراست دوم (چاپ چهارم قطع رحلی) با استفاده از ۷۲ انتقادی که بر ترجمه‌ام نوشته شده بود، اعم از آنکه در نشریه‌ای چاپ شده، یا مکتوب‌وار به دستم رسیده بود، بازبینی کردم و نام همهٔ ناقدان را، که گاهی ۲ یا ۳ فقره نقد نوشته بودند، با تشکر از یکایک آنان در پی‌گفتار مترجم آورده‌ام. آری نقد را آغاز هست انجام نیست.

به‌ویژه آنکه بیست سالی هست که به ایشان مهر و ارادت دارم و برای کارنامهٔ علمی‌اش کمال احترام را قائل هستم. و اگر گاهی به مقتضای نقدنویسی، یا طغیان قلم، شرطی از شروط ادب و اخلاق را خدای نخواسته فرو نهاده باشم، عذر می‌خواهم.

ممکن است به‌خاطر ایشان یا هر صاحبدل و صاحب‌نظری این نکته / معنی خطور کند که اگر قصد ناقد (این‌جانب) فقط عرضهٔ پیشنهادها و نهایتاً اصلاحگری و بهسازی این ترجمه بوده است، چرا آن را یعنی مجموعهٔ یادداشت‌های انتقادی خود را، به‌طور خصوصی، یعنی بدون چاپ‌کردن، در اختیار مترجم دانشمند، و دوست فرزانهٔ دیرین خود ننهاده است. پاسخ بنده این است که شیوهٔ خود بنده لااقل در مورد یکی از آثارم که بیش از ۳۰ نقد بر آن نوشته شد، برعکس این شیوه بوده. یعنی بنده ۲۰ فقره انتقاد از میان ۳۰ فقره که بر *حافظنامه* نوشته شده و غالباً برایم ارسال شده بود و اغلب به قلم بزرگان علم و ادب بود، پس از حذف تقریظ و تحسین‌های دوستانه، در چاپ‌های متوالی این اثر و یک بار هم به صورت رساله‌ای مجزّا، و مجموعاً در نهایت در ۲۰۰ صفحه چاپ‌کرده‌ام، تا جامعهٔ فرهنگی بداند که چه نقد و نظرهایی در مورد این کار وجود دارد. یعنی بر فایدهٔ نقد افزوده شود. ولی موردی هم بوده است که بنده یک ترجمهٔ فارسی ارزشمند قرآن را که در حدود ۱۵ سال پیش منتشر شد، به مدت ۱۴ ماه در تمام اوقات بعدازظهر و با مراجعه به بیش از ۳۰ تفسیر و کمابیش همین تعداد فرهنگ‌ها و آثار قرآن‌پژوهی دیگر، مقابلهٔ سراسری و انتقادی کردم که حاصل کارم به ۱۴۰ صفحه دست‌نویس پاکنویس شده، بر طبق نظم خود قرآن بالغ شد و آن مجموعه را به‌طور خصوصی در اختیار آن مترجم فرزانه نهادم که در چاپ بعد به میزان ۸۵ درصد از انتقادها یا پیشنهادهای بهسازانهٔ مرا پذیرفتند.

شاید شیوهٔ خداپسندانه در این‌جا هم همین اقتضا را داشت، و اگر قصور و تقصیری در این باب داشته‌ام، بار دیگر عذر می‌خواهم.

و آرزویم در باب این ترجمه که چه بسیار روزها به مطالعه و مقابلهٔ انتقادی آن اشتغال داشته‌ام، این است که سرور دانشورم جناب استاد امامی با توجه به هشت ـ ده انتقادی که اهل نظر براین ترجمه نوشته‌اند، و نیز این انتقاد که شاید از همه مفصّل‌تر (و نه صائب‌تر) باشد، هم خود و هم با یاری ویراستاری قرآن‌شناس و قرآن‌پژوه، به بازنگری سوم در این ترجمهٔ ماندگار همت گمارند، تا پیراسته‌تر و آراسته‌گردد، و همچون یادگاری ارجمند از این روزگار، برای روزگاران آینده، پاینده و پایدار بماند.

توفیق ایشان را در بهسازی این ترجمهٔ ارزشمند و والا از خداوند صاحب قرآن مسئلت دارم.

نقد اجمالی بر نقد آقای بهاء الدین خرّمشاهی بر ترجمهٔ من (از قرآن کریم)

دکتر ابوالقاسم امامی

نخست از حوصله‌ای که جناب خرّمشاهی در بررسی ترجمهٔ من از قرآن‌کریم به خرج داده‌اند، با همهٔ اختلافاتی که در منظر و مبنا با هم داریم، سپاسگزار و مزید توفیق ایشان را خواستار است.

باری، عدم اعتقاد به نقدهای بی‌معیار ترجمه‌های قرآن‌کریم که خاستگاه آن، دیدگاه‌های سلیقه‌ای، تقلیدی و کشکولی نامنسجم و بی‌سازمان است از یک سو، و انبوه‌کارهای جدّی‌تری که نگارنده بر عهده دارد از سوی دیگر، مجالی نمی‌گذارد که نقدهای بی‌شمار ناقدان گرامی را که در این روزگار به‌دنبال گشایش بازار نقد رایج شده است، علیرغم فواید ضمنی بسیاری که در بر دارند بجدّ دنبال کند.

در غیاب یک معیار به رسمیت شناختهٔ تأیید شده از سوی مسئولان حقیقی قرآن‌کریم در سطح جهان اسلام، معیاری که وابسته به این شخصیت و آن شخصیت، یا این مزاج و آن مزاج نباشد؛ در غیاب چنین معیاری، سنجش‌ها و داوری‌ها و چنان‌که شایستهٔ نقد ترجمهٔ قرآن‌کریم یا هرکار قرآنی است، چندان به‌کار نمی‌آید و تشنگان نقد راستین را در این باب، همچنان تشنه و جگرسوخته برجای می‌گذارد. این در شرایطی است که ترجمهٔ رسمی و بی‌چون و چرای قرآن کریم نیز از همان آغاز گسترش قلمرو اسلام، مطلوب یا نیاز مسلمانان غیرعربی بوده است که قرآن به زبان آن‌ها نازل نشده است. به‌راستی، اگر این آرزو برآورده می‌شد، این‌همه بحث و جدل در باب ترجمه‌ها و حتی تفسیرها در نمی‌گرفت و مسلمانان غیرعرب نیز بسا که بیش از پیش به‌اصل پیام می‌پرداخته‌اند.

پس از انتشار ترجمهٔ نگارنده از قرآن‌کریم، نقدهایی چند بر آن نوشته‌اند. برخی آن را تا آسمان بالا بردند و برخی آن را بر دیوار کوفتند. این ترجمه در واقع پیشنهادی است نو یا راهی است نارفته (همین گناهش بس) که تاکنون ــ با ویژگی‌هایی که دارد ــ کسی در آن گام نزده است. از همین روست که در نظر بعضی غریب و نامأنوس می‌نماید. گروهی آن را شناختند و خوش داشتند و برخی فرصت شناختن را به خود نداده از آن رمیدند، که نگارنده ناامید از بازگشت بسیاری از رمیدگان پاک‌نهاد نیست و همواره آن را چشم می‌دارد. تا زمین بود و زمان بود وضع چیزهای نوظهور که ارزشی نسبی داشته‌اند. همین بوده است.

در این ترجمه کوشش شده است. و همچنان کوشش خواهد شد، که شیوهٔ تازه‌ای در برگردان زبان وحی تجربه شود. شیوه‌ای متفاوت با آنچه تاکنون دیده‌ایم که تشفّی خاطری چنان که

سزاوار ترجمهٔ قرآن‌کریم است از آن نیافته‌ایم. در شیوهٔ من هدف آن است که نگارنده در فرجام، و در حدّ توان و امکان، به ارائهٔ ترجمه‌ای توفیق یابد پاپاپای و همراه با متن قرآن کریم و به دور از تأثیر قیل و قال‌های غیرزبانی چنان‌که خوانندهٔ فارسی زبان که از درک شیوهٔ سخن وحی بی‌بهره است، هنگام خواندنش به چیزی بیش از درک معانی برسد.

در این‌جا آن دسته از خوانندگان ترجمه‌ام را که هرگونه توجهی به‌کار ناچیزم کرده‌اند، از جمله ناقدگرامی را ـ به رغم نقل بندهایی از سخنم که در مقدمهٔ نقدشان آورده‌اند ـ به دو گفتار کوتاه و مخصوصاً فشردهٔ خود ارجاع می‌دهم و به جدّ درخواست می‌کنم تا یکی دوبار دیگر به دیدهٔ دقّت در آن بنگرند و به درد نهفته در آن برسند و پیش از درک اصل مقصود که بی‌تازگی نیست، شتابزده به داوری ننشینند و نفرین ویرانگر را بر آفرین سازنده مقدم نشمارند:

الف: گفتاری کوتاه تحت عنوان «قرآن و ترجمه» که در انتهای قرآن مترجم به چاپ رسیده است (انتشارات اسوه، ۱۳۷۷).

ب: گفتاری کوتاه تحت عنوان «نخستین شرط ترجمهٔ قرآن کریم به زبان‌های مختلف جهان» (*ترجمان وحی*، نشریهٔ تخصصی مرکز ترجمهٔ قرآن مجید بـه زبـان‌های خـارجـی، سـال دوم، شمارهٔ چهارم / اسفند ۱۳۷۷/ ص ۹۶).

گفتار نخست، شرحی است در غایت ایجاز از تصوری که نگارنده از ترجمهٔ قرآن‌کریم دارد، و ارائهٔ مبانی یا شیوه‌ای که به ترجمهٔ درست و همبر و همراه با متن شریف کمک کند، ترجمه‌ای که همزمان با رعایت امانت در نقل معانی، لحن بیان قرآن را تغییر ندهد، یا به تعبیر من قرآن را ویرایش نکند و قبل از ترجمهٔ عبارت خود قرآن، زبان واسطه‌ای نسازد و کلام قرآن را با گفتهٔ این و آن بازسازی نکند، و همزمان در شیوهٔ بلاغی قرآن دست نبرد، بلکه نثر ترجمه را به آن هنجار و آن شیوه‌ای که قرآن خود دارد، در حدّ امکان نزدیک کند و حلاوت سخن وحی را چـندان کـه ممکن است به خوانندهٔ محروم فارسی‌زبان نیز منتقل کند، و لذّت درک آن را از انحصار مسلمان عرب‌زبان به طور نسبی در آورد.

قرآن نه نظم یک شاعر است که به نظم و شعر ترجمه شود، که خود فرموده است: ما بدو شعر نیاموخته‌ایم و نمی‌سزدش (یس، ۶۹) و نه نثر یک نویسنده است که مثلاً و به اصطلاح «به زبان معیار»، یا «به زبان سرراست» یا «به زبان راستا حسینی» که در نوشتهٔ ناقدگرامی ما به تکرار آمده است، درآید، یا استعاره‌های مقدس آن به روش ترجمهٔ رمان و داستان به استعاره‌های فـارسی ترجمه شود.

قرآن آیات مکّی دارد با شیوه‌ای، و آیات مدنی دارد با شیوه‌ای. یک‌جا با سخنوران و بلیغان عرب در تحدّی است و جای دیگر به زبان ساده‌تر بیان احکام می‌کند. همهٔ این شیوه‌ها جادارد که از راه ترجمه در حد توان به خوانندهٔ فارسی‌زبان نیز منتقل شود. شیوهٔ بیان قرآنی و هنجار سخن در کلام الهی متفاوت است. شیوه‌ای است که علمای بلاغت آن را از معجزات کلام وحی دانسته‌اند. طبیعی است که مانند آن را ابتداءً نمی‌توان آورد، اما آینه‌ای هرچند غبارآلود در برابر آن می‌توان گرفت. به مظلومیت مسلمان غیرعرب، از جمله فارسی زبان سوگند، که باید چنین کرد تا وی نیز اندکی از شیرینی گفتار وحی را خود «بچشد»، نه گزارش چشیدن دیگران را «بشنود».

گفتار دوم، پیشنهاد راه و بیان شروطی است که برای پدید آوردن یک شرح دقیق علمی و رسمی برای واژگان و عبارت‌های دشوار متن قرآن‌کریم، در حجمی نه بیش از حجم خود قرآن، به شرطی که در پایان‌کار به تأیید و امضای مسئولان راستین قرآن‌کریم در سطح جهان اسلام نیز برسد. تا سرانجام راهنمایی باشد مطمئن برای مترجمان همهٔ زبان‌ها، و همزمان معیاری باشد یگانه، برای نقد همهٔ ترجمه‌هایی که در هر زبان، از جمله فارسی، از متن قرآن کریم صورت می‌پذیرد، که سرانجام خوانندگان بی‌تقصیر نقدهای ضدّ و نقیض ترجمه‌های قرآن نیز از سردر گمی در آیند. زیرا نقدهای رایج ما، هرکدام مبتنی بر آمیزه‌ای یا التقاطی است از نظرهای هفتاد و دو ملت بل بیشتر، یا استوار بر گفته‌ها و شنیده‌های نسنجیده‌ای که بر حسب مورد، به هر کدام دست می‌دهد یا در مورد خصمی سودمند افتد، چنگ می‌زنیم و می‌آویزیم.

پس از بیان کلی برخی دیدگاه‌های نگارنده که در طبیعت خود با دیدگاه‌های متعارف از جمله تصور جناب خرّمشاهی کاملاً متفاوت است، اینک به نقد اجمالی نقد ایشان می‌پردازم. قبلاً توضیح چند نکته یا چند گلهٔ دوستانه را بایسته می‌بینم:

۱. حدود یک سال پیش یک نسخه از ترجمهٔ خود را از طریق دوستان مشترک به رسم دوستی برای جناب خرّمشاهی فرستادم. همین خود می‌توانست سبب شود تا اگر نقد و نظری هست باز به رسم دوستی پیش از این‌ها به گونه‌ای به اطلاع من برسد. هرچند از این بابت در پایان نقدشان عذرخواهی کرده‌اند.

۲. جناب خرّمشاهی نقد خود را به جای آنکه در یک مجلّهٔ تخصّصی منتشر کنند، در کتابی گنجانده‌اند که تحت عنوان شاعرانهٔ *تا شقایق* هست [چون کتابی به همین نام دربارهٔ زندگی و آثار شادروان سهراب سپهری منتشر شد. بنده عنوان را باز با استفاده از مصرعی از او به *چشمها را باید شست* تغییر دادم. ـ خرّمشاهی]، به تازگی به چاپ سپرده‌اند که سپس نمونهٔ چاپخانه را

همراه با نامه‌ای لطف‌آمیز برای من فرستاده‌اند (البته در تنگنای روندِ کارِ چاپخانه). [تنگنای مورد اشارهٔ استاد، یک نمونه‌اش این بود که فرصت ۱۰ـ۱۲ روزه‌ای که با توافق ایشان برای نوشتن پاسخ ایشان تعیین شد، در نهایت و عملاً به کمی هم بیش از چهل روز کشید. فشار را ما بر خود هموارکردیم، که بر ایشان تحمیل نشود. ـ خرّمشاهی].

۳. نقد جناب خرّمشاهی با تخفیف کلی، هفتاد و دو صفحهٔ چاپی است. حال اگر مجال پاسخ مورد به مورد هم وجود می‌داشت. پاسخ من به‌ویژه با توجه به اختلاف در مبنا و دیدگاه نه کمتر از صدوپنجاه صفحه‌ای را می‌گرفت که این تحمیلی می‌شد به کتاب جناب خرّمشاهی. پس عملاً اگر هم می‌خواستم، یا در شرایطی که دارم می‌توانستم پاسخی به تفصیل بنویسم راه به روی من بسته بوده است.

۴. در ذکر نام و وصف ناقدان کار من لحن نقل یکسان به‌نظر نمی‌رسد. شاید اشتباه از من است.

۵. در سراسر نقدشان تحکّم و تهکّم هر دو آشکار است که دلیل آن روشن نیست. ناقدگرامی از نگارنده درخواسته‌اند که اگر لحن نامناسبی در نقد ایشان مشاهده شود «نرم‌سازی» یا تلطیف شود. براستی اگر فرصتی می‌بود به تک‌تک موارد می‌پرداختم. و این بر عهدهٔ خود ناقدگرامی بود که اگر دغدغه‌ای می‌داشته‌اند اصلاح می‌فرموده‌اند.

اما پاسخ به «بعضی نکات انتقادی» (ص ۵ نقد)

ناقدگرامی نوشته‌اند: «ترجمه‌ای است سراسر سره‌گرایانه».

کمتر کسی است که نسبت به زبان عربی بیش از من اخلاص ورزیده در راه شناخت آن در سطوح مختلف زبانی کوشش‌کرده باشد. لااقل پنجاه سال است که با زبان عربی پیوسته دمخور و دمسازم. نگارنده چنانکه در گفتار «قرآن و ترجمه» نیز نوشته و آمیزش زبان تازی و پارسی را سبب تقویت زبان فارسی می‌داند و خود نیز چنانکه هم‌اکنون در حال خواندنید به فارسی متداول آمیخته با عربی می‌نویسد. اما در ترجمهٔ قرآن‌کریم یا متون‌کهن عربی نظر نگارنده آن است که یک متن مطرح و مهم عربی مانند قرآن‌کریم زبان سنجیده و سخته و استواری می‌طلبد که هرچه اصیل‌تر فراهم آید بهتر است. اصالت زبان پارسی در زبان ناب پارسی تجلّی بیشتری دارد. برای توضیح بیشتر ← «قرآن و ترجمه». ضمناً نگارنده دست مریزاد به همهٔ کسانی می‌گوید که در غبارزدایی از زبان پارسی می‌کوشند. این تعریض از جناب خرّمشاهی بعید است که خود

دست‌اندرکار لغت‌سازی است. امروزه حتی حوزهٔ علمیهٔ غرق در عربیت نیز، پیشاهنگ احیای زبان پارسی و پارسی‌گرایی است. خلط نشود، دو زبان است: فارسی و عربی. برخی دوست می‌دارند در یک زمان هر دو را بنویسند. اما نگارنده هر کدام را به‌ویژه در ترجمهٔ متن‌های ارجمند در جای خود دوست می‌دارد. دلایل کاملاً در اختیار است: حساب متکلفان افراطی پیشین نیز جداست. از نظر نگارنده هرکس به فارسی ناب بی‌تکلف مفهوم و مأنوس (مگر در ناگزیری) بنویسد، دارای فضیلت است، هنری نشان داده است.

□

جناب خرّمشاهی «**خداینامه**» را در «گفتار من» و سپس در نقل یکی از ناقدان من به معنی «ترجمهٔ من از قرآن کریم» گرفته‌اند! چنین نیست. این‌که عرض می‌کنم دوبار دیگر گفتار مرا به دقت بخوانید یعنی همین. در آن گفتار هم فارسی من معمولی و آمیخته با عربی است پس قاعدتاً می‌بایست مفهوم بوده باشد. مراد از خداینامه‌ای برتر یعنی قرآن کریم (= کتاب‌الله).

کاربرد کلمات مهجور یا ساختن لغات غیر لازم. اگر دوستان مبنا را دریابند مشکل حل است. ناگزیری‌ها را قاعده نشمریم. [ناگزیری‌ها کدام است؟ مترجم محترم خودشان صیغه و ساختار **می‌نرود** / **می‌نخورد** و امثال آن‌ها را که کل فارسی‌زبانان طی یک روند طولانی و تاریخی ولی قطعی در ۶۰۰ـ۷۰۰ سال پیش از زبان فارسی به درکرده‌اند و به جایش نمی‌رود، نمی‌شود، و نمی‌خورد، به‌کار می‌برند، «ناگزیری» مترجم امروزین قرآن کریم به فارسی می‌دانند. ـ خرّمشاهی].

۶. **مخففات شعری.** آیات آهنگین مکّی و مشابه آن‌ها در برخی آیات مدنی شعر نیست ولی آهنگ و طنین ویژه‌ای دارد. گاهی در حدّ خود نیاز به سنگین یا سبک‌کردن لفظ پیش می‌آید .این کار در شیوهٔ من بی دلیل نیست.

ــ «**پردیس‌های ناز**» در برابر «جنات‌النعیم» معادل زیبایی است، (ناز: نعمت). تنها عیبی که دارد خیلی مناسب و خیلی زیباست.

ــ «**داسه**» به‌جای هلال. پارسی است در فرهنگ‌ها نیز به همین معنی آمده است. این همان «داس مه نو» است که در حافظ و *حافظ‌نامه* هم حتماً آمده است.

ــ **و نفختُ فیه من روحی.** «روحی» یک «مضاف و مضافٌ الیه» ساده است یعنی: «روانم» یا «روان خود». «نفخهٔ الهی» ـ (= فوت خداوندی) که پیشنهاد ناقد گرامی است، [آیا خوانندگان در نقد یا ترجمهٔ بنده کلمهٔ مبتذل **فُوت الهی** را خواندند؟ خرّمشاهی] یک «منسوب و منسوبٌ الیه» است.

این پیشنهاد یعنی تغییر ساختار اصیل قرآنی که به صورت «مضاف و مضافٌ‌الیه» است، آن‌هم با تغییر لفظ دو طرف در هر دو ترکیب. نه لفظ «روح» در آن لحاظ شده، نه «ی» متکلم. خداوند «روان» را از سر تشریف به خود نسبت داده است. خود بهتر می‌داند که او مرکب از روح و جسم نیست. وانگهی «نفخهٔ الهی» یعنی «فوت خداوندی». این معادل نه فقط نادرست است، که زیبا هم نیست.

ـــ **عرش / اورنگ**. «عرش» را مخصوصاً باید به «اورنگ» ترجمه‌کرد تا مقام فرمانروایی و جهانداری خداوند را برساند. لفظ «عرش» که در فارسی گفته می‌شود در معنی مقصود قرآن چنین صراحتی را ندارد.

ترجمهٔ اعلام. بلی اعلام ترجمه نمی‌شوند: ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و... ترجمه‌ناپذیرند. ولی اعلامی که صورت صفت و موصوف دارند یا اساساً عَلَم نیستند و بعدها علم به‌شمار آمده‌اند ولی معنی وصفی آن‌ها زنده و معتبر است، حساب آن‌ها جداست. بلی، هر مؤمن مسلمانی بیت‌الحرام، مسجدالحرام و مانند آن را به همین صورت می‌فهمد. مترجم اگر آن‌ها را در ترجمهٔ خود بیاورد کار بدی نکرده است ولی او باید بداند که به حدّاقل وظیفهٔ خود عمل کرده است. زیرا معنی وصفی و حکمت نامگذاری بیت‌الحرام یا مسجدالحرام و امثال آن را ضمن یک معادل‌گذاری سنجیده به خوانندهٔ ترجمهٔ خود نفهمانده است. نگارنده در چاپ قبلی در برابر مسجدالحرام «مسجد بازداشته» یا حتی «مزگت بازداشته» یا «مسجد ارجمند» و در چاپ دوم به ملاحظهٔ برخی سلیقه‌های ناپروریده، مسجدالحرام، یا بیت‌الحرام به‌کار برده است. با استمزاجی که به‌طور کلی از ویژگان و تودهٔ خواننده صورت داده‌ام، معلوم گردید مخالفان این روش اندک و در اقلیتند که امیدوارم کم‌کم به راه بیایند. و وظیفهٔ یک ترجمهٔ پایاپای و متعهدانه را دریابند. و از ترجمهٔ دقیق قرآن لذت ببرند. فلسفهٔ پاورقی‌های مفهوم‌تر از متن هم که در نقد به آن اشاره شده همین است که واژگان درست جای خود را بیابند.

ـــ **حواریون / گازران**. جناب خرّمشاهی نوشته‌اند که حواریون اصطلاح قرآنی است. «اصطلاح» سازش گروهی همکار و هم‌پیشه است در موردگرفتن یک معنی صنفی و حرفه‌ای از یک واژه. پس در قرآن اصطلاح وجود ندارد. گروهی رختشوی بوده‌اند که از یاران عیسی علیه‌السلام شدند. نمونه‌ای از مردم مستضعف. گازر در فارسی چندان نامأنوس نیست. در ترجمه‌های پیشین نیز آمده. بلی در زبان کوچه یا در نشر روزنامه نیست. به همین دلیل در شیوهٔ من جای خود را به خوبی دارد.

ــ **مامنامه** در برابر امّ الکتاب، و گنهپوش در برابر کفّاره، **مامشهر** در برابر امّ‌القری جای آفرین دارد نه انتقاد.

ــ **حور** نیز در ریشهٔ خود معنی سپیدی دارد در مورد چشم هم گفته‌اند سپیدی آن بر سیاهی بچربد یا سپیدی آن شدید باشد چنان‌که سیاهی آن. برخی هم سپیدی تن را مراد دانسته‌اند که در هر دو مراد زیبایی است. این معنی در «حواری» نیز صادق است که سپیدکردن لباس کنایه از پاکیزه کردن است.

کتب +علی: وجوب لازمهٔ معنی است نه معنی ریشه. «بر شما نوشته‌اند» یعنی دستور کتبی است یعنی باید عمل شود. (= وجوب). در زبان‌های دیگر نیز چنین است. زیرا ریشه در حاکم و محکومی دیرین دارد (دستوری نوشتن از بالا). به‌راستی در شگفتم که چنین نکاتی بر ناقدگرامی پوشیده مانده باشد. [و این نکته هم بر شما پوشیده مانده است که به جای ترجمهٔ معنایی/ مفهومی، ترجمهٔ مایل و شبیه به تحت‌اللفظی کرده‌اید، که این شیوه هزار سال به فهم کتاب آسمانی ما صدمهٔ تاریخی و فرهنگی جبران‌ناپذیر زده است. ـ خرّمشاهی].

ــ **واشتعل الرأس شیباً**: دقیقاً یعنی سرم از پیری افروخته است. ناقدگرامی بدانند من این استعارهٔ زیبای قرآنی را به همان وضع خودش، هم دوست می‌دارم، هم مایلم آن را به زبان پارسی عرضه کنم. در قرآنی که همهٔ حرکات و اعراب و تلفظ و ریزه‌کاری‌هایش حساب دارد یا به اصطلاح توقیفی است؛ من این عبارت زیبا را تبدیل به «بر سرم‌گرد پیری نشسته» یا «برف پیری نشسته» نمی‌کنم و واژگان عبارت قرآن را تغییر نمی‌دهم [؟ـ خ] از این افروختن که معنی مقصود درکلام خداست (ولی به جای پیری) کسی از آن گر گرفتن یا آتش‌سوزی در سر نخواهد فهمید. احتیاطاً می‌توان در پاورقی برای یک‌بار رفع ابهام‌کرد و آسوده بود. [استاد امامی هم شما و هم بنده در آستانهٔ پیری هستیم، شما را به همان قرآن که هر دو شرف و افتخار ترجمه‌اش را داشته‌ایم، قسم می‌دهم بگویید که در عمرتان، یعنی این چند ساله‌ای که آثار سپید مویی / دو مویی و جو ـ گندمی شدن در موی سر شکیل حضرتعالی و تنک مایهٔ بنده ظاهر شده است، به کسی گفته‌ایم که موی سرِ ما، از پیری افروخته شده است یا ازکسی شنیده‌ایم؟ شما چندان در بند لفظ‌گرایی «شیرگیر» شده‌اید که مهم‌ترین اصل ترجمه که همخوانی متن با واژگان و تعابیر حقیقی و مجازی زبان مقصد (فارسی) است غافل مانده‌اید. ترجمه ابتدا باید صحیح و بسامان باشد تا سپس نوبت زیبایی‌اش برسد. این ترجمهٔ شما مانند صدها مورد دیگر که یادکرده‌ام و نکرده‌ام غلط است، و مدام پدیدهٔ زبان و داوری‌های مربوط به آن را یک‌نفره می‌کنید. واقعاً سند مهمی، با

این نوشته یعنی پاسخ نقد به دست داده‌اید، که تا چه حد با استبداد رأی رفتار می‌کنید. و تأسف می‌خورید که یک عده زبان نفهم شما را مجبور کرده‌اند که «مزگت بازداشته» را به مسجدالحرام تبدیل کنید. در این پاسخ‌گویی‌ها حضرت‌عالی صرف مدعا و تکرار آن را به جای دلیل می‌گیرید، و در مسائل زبان که نقلی است، مدام بحث عقلی و از آن برتر سلیقه‌ای می‌کنید. همین مقاله، یعنی پاسخ به نقد که از نظر شما متأسفانه به زبان معیار است، نخستین نثر سرراست و متعارفی است که از شما تاکنون دیده و خوانده‌ام. شما بر سقفی که نزده‌اید، مدام نقش و نگار کرده‌اید. خرّمشاهی].

ــ در «**لاأُقسم**»، «لا» دقیقاً معنی نفی می‌دهد. مثلاً «سوگند به جان شما نمی‌خورم» تلویح به سوگند است و مؤثرتر از سوگند خوردن واقعی. در زبان فارسی نیز چنین است. هردو نظر در تفسیرها آمده است و من نظری را می‌پسندم که خداوند را متهم به استعمال لفظ زاید نکند. (بعضی نه همه، گفته‌اند «لا» زایده است) که این «بعض» همان کسانی هستند که نکتهٔ اصلی را در نیافته‌اند. [به گمانم بنده برای نخستین بار در تاریخ تفسیر و ترجمهٔ قرآن‌کریم با دقتی ریاضی‌وار و خدشه‌ناپذیر با استناد به همین تعبیر در قرآن کریم، ثابت‌کرده باشم که لااقسم = اقسم. شرح این معنی را هم به اختصار در نقد حاضر آورده‌ام، هم در پی‌نوشت ترجمه‌ام از قرآن‌کریم، و هم مقالهٔ «فهم قرآن با قرآن. همچنین مقالهٔ جدید و مفصلی دربارهٔ «لااقسم» نوشته‌ام که در همین کتاب حاضر چاپ شده است ـ خرّمشاهی].

ــ **صبغةَ الله**: ترجمهٔ آن دقیقاً «رنگ خدای را» است به حذف فعلی که سبب نصب «صبغةَ» شده است. اصلاً «نگارگری» درکار نیست که در ترجمهٔ ناقد گرامی آمده است. سخن از «رنگ خداست»: (صِبغه) نه «صَبغ». یک بار دیگر به توضیحی که جناب کوشا هم در نقد ترجمهٔ شما در این آیه دارند (*میراث جاویدان*، شمارهٔ ۱۷، ص ۱۲) توجه فرمایید. ضمناً مبنای من مقدّر نگاهداشتن هر کلمه‌ای است که خداوند درکلام خود آن را «مقدّر» خواسته و به عبارت در نیاورده است، حذف‌های دیگر نیز چنین است. خداوند فهم آن را به موجب روند سخن بر عهدهٔ خواننده یا شنونده نهاده است. صبغةالله با فعلی که در تقدیر است جلمهٔ فعلیه است. درحالی که در ترجمهٔ شما اسمیه معنی شده است و نکته‌های دیگر... ضمناً نام فلان فیلم را بردن در یک بحث فنّی کاری از پیش نمی‌برد.

ــ **اناالله و اناالیه راجعون**. ناقد محترم معتقد است این عبارت به سبب آنکه به همین صورت در زبان مسلمانان جاری است ترجمه نشود. این عبارت با عبارات دیگر قرآنی تفاوتی ندارد صد

البته که باید ترجمه شود. ترجمهٔ دقیق و زیبای فارسی: «ما از آنِ خداییم و به سوی او باز می‌گردیم» تسلّی عزادار در فهم معنی آن است نه در تلفّظ ظاهر آن. البته اگر همراه با فهم معنی باشد، اصل آن نیز تسلّی‌بخش است. با ترجمهٔ نماز خلط نشود.

ـــ یسئلونکَ عن‌الشهرِ الحرام، قتالٍ فیه: ساختار بیانی قرآن دقیقاً همان است که با ترجمه نشان داده شده است: «تو را از ماه حرام پرسند: از جنگ در آن». اگر در ترجمهٔ آن بگوییم: «از تو دربارهٔ جنگ در ماه حرام سؤال می‌کنند» معنی آن را نقل کرده‌ایم. اما ساختار زیبای عبارت قرآن را پاس نداشته‌ایم. لحن قرآن همان است که در ترجمهٔ من آمده است. نکتهٔ مهمی نیست که مفهوم نباشد. خداوند، نخست پرسش را متوجه ماه حرام و سپس متوجه چیزی کرد که ممکن است در آن رخ دهد. ارزش چنین ساختاری در کتاب‌های بلاغت توضیح شده است و عقل سلیم هم به آسانی آن را در می‌یابد. خداوند مخصوصاً نفرموده است: «یسئلونک عن‌القتال فی‌الشهر الحرام».

از این نمونه‌ها که در این‌جا به آن‌ها اشاره شد، قصد نگارنده آن است تا توضیح دهد که اختلاف من با سایر مترجمان از جمله ناقد محترم این است که بسیاری‌شان قرآن را در لفافهٔ نظرات این و آن می‌نگرند و توجه به این حقیقت بزرگ نمی‌کنند که قرآن به تأکید مکرر آیاتش قبل از هر چیز، عربی است و به زبان قوم پیامبر (ص) که عربند نازل شده است. مترجم وظیفه دارد که از قرآن معنی بگیرد. هرگز مجاز نیست که به قرآن از خود یا از دیگران معنی بدهد. اگر بتواند و به‌راستی عربی بداند، باید واژگان و ترکیب‌های آن را در جایگاهی که در زمان نزول قرآن کریم در زبان عرب داشته است به دقت بشناسد و سپس، برای آن‌ها معادل فارسی زیبا و درست بیابد. جای هرگونه توضیح و تفسیر یا رفع ابهام در حاشیه است و نباید در بیان ترجمه دخالت کند و قرآن را از طبیعت زبانی‌ای که دارد منحرف سازد. البته شرط آن دانستن علمی زبان عربی است، نه هر دانستنی، دانستن به ویژه در ظرف تاریخی و جغرافیایی زبان قرآن و اطلاع از ویژگی‌هایی که در آن تاریخ و از لابلای قیل و قال‌های پسین، به سوی قرآن نرویم، بلکه از سوی خود قرآن و داده‌های زمان نزولش از زبانی گرفته تا غیر زبانی به این سو، یا به سوی خود و به خود بیابیم.

ویراستار با صلاحیت: اما در مورد توصیه‌ای که ناقد گرامی در پایان نقد، در باب ویرایش ترجمهٔ من بوسیلهٔ «ویراستار با صلاحیت» کرده‌اند عرض می‌کنم: تا زمانی که ویراستاری نشناسم که مبانی مرا در این ترجمه دریافته یا تا زمانی که ویراستاران قرآنی ما بر اساس آنچه در آن دو گفتار گفته‌ام و هنوز محقق نشده است، بار نیایند، ترجیح می‌دهم که کار خود را به دست ویراستاران

مألوف نسپارم. کارهای ویراسته را نیز گهگاه دیده‌ام. ویرایش با کدام اصول و با کدام مبنای مورد اتفاق؟ مسئله این است.

ویراستاری ارجمند همچون جناب خرّمشاهی که به درجهٔ مترجمی قرآن نیز رسیده‌اند، در بررسی بخشی از ترجمهٔ من هفتاد و دو صفحه نقد منفی نوشته‌اند و در آن جای مثبتی ندیده نمونهٔ موفقی نشان نداده‌اند. [همان گونه که شما نیز یک ایراد کوچک را، به مدلول قرآنی **وکان الانسان اکثر شیءٍ جدلاً** و به مصداق کلمهٔ سائرهٔ «الحقُّ مرٌّ» و باز به مدلول قرآنی **یحبّون ان یحمدوا بما لم یفعلوا** (دوست می‌دارند که برای کاری که نکرده‌اند [یا سزاوارش نیستند] ستایش بشوند) (آل عمران، ۱۸۸)، از بنده به سمع قبول نشنیده‌اید ـ خرّمشاهی]. این نشانهٔ آن است که نقد ایشان بر دیدگاه‌های خودشان استوار است، دیدگاهی که با مبانی من [ولی نه با مبانی علمی و دیدگاه‌های زبان‌شناسان و خبرگان فن ترجمه ـ خرّمشاهی] فرسنگ‌ها فاصله دارد. به راستی اگر من با مبانی و شیوهٔ ایشان موافقتی می‌داشتم، حتی نیازی به نقد ایشان نیز نمی‌بود. زیرا کافی بود که کارم را با ترجمهٔ ایشان تطبیق می‌دادم و آن را بر اساس آن می‌پیراستم. عکس آن نیز صادق است. چنانکه اگر من هم، با مبانی پذیرفتهٔ خودم به نقد آیه آیه یا مورد به مورد ترجمه‌های دیگر، از جمله ترجمهٔ جناب خرّمشاهی بنشینم، کتابی پرحجم و سنگین به بازار خواهد آمد. من چنین نمی‌کنم. من عذر هرکسی را که عجالتاً با شرایط فکری یا دیدگاهی که دارد می‌پذیرم و حتی در توجیه کاستی‌ها و برجسته‌کردن خوبی‌های آن می‌کوشم، و تا ظهور معیاری یگانه، برای نقد ترجمه‌های قرآن کریم، معتقدم اگر فرصت کاری دست دهد، گزینه‌های دیگری نیز، جز آنچه به کار دیگران مربوط می‌شود هست. هرگز خود را در اندوه نقایصی که به زعم من در کار دیگران وجود دارد نمی‌فرسایم. زیرا رفع کاستی‌های خود را بر شناساندن کاستی‌های دیگران مقدم می‌شمارم. چون، به‌ویژه در این باب، مسئولیت راستین را از آن دیگران می‌دانم. افزون بر این، برای داوری توده، به‌ویژه تودهٔ آگاه نیز شأنی عظیم می‌شناسم.

باری عمل به نیت است. از فواید ضمنی، نه مقصود از این نقد، چنانکه از سایر نقدها و نظرها اعم از مثبت و منفی، سود خواهم برد. این شیوهٔ هر کسی است که دست به‌کاری می‌زند. من آن را در پایان گفتار پیوست ترجمه‌ام نیز به روشنی نوشته‌ام. نگارنده از مفسر دانشمند و گرامی جناب محمدعلی کوشا علاوه بر نقدی که قبلاً دوبار نوشته‌اند خواسته‌ام که از سر لطف نظری دیگر بر چاپ موجود بیندازند و ملاحظات خود را بنویسند تا در چاپ آینده در مواردی که با اصل مبانی و شیوه‌ام برخورد نکند، از آن بهره‌مند شوم. عملاً نیز بر من منّت نهاده چنین

کرده‌اند و حاصل کارشان را برای من فرستاده‌اند.

در پایان، من نیز به نوبهٔ خود اگر لحنی ناخوشایند و ناخواسته از نوشته‌ام احساس شود به‌راستی پوزش می‌خواهم که در کشاکش وظایف روزانه و تنگنای شدید زمانی، فرصت کافی برای بازبینی و استدراک در اختیار نبوده است.

نقد ترجمهٔ شادروان مهدی [محیی‌الدین] الهی قمشه‌ای
(نگاهی انتقادی به طبع و یراستهٔ جدید آن)

۱. زندگی

نیاکان حکیم قمشه‌ای از سادات بحرین بوده‌اند، و ایشان با آنکه به‌تحقیق به سیادت خود یقین پیداکرده‌اند، ولی از آن‌جاکه احتمالاً پس از سال‌ها در برداشتن لباس روحانیت و بر سر داشتن عمامهٔ سفید، به این حقیقت پی برده‌اند، شاید برای آنکه حمل بر تظاهر نشود، عمامهٔ خود را به سیاه که علامت سیادت است تغییر نداده‌اند. نام و نسب او از این قرار است: میرزا مهدی‌بن حاج ملا ابوالحسن‌بن حاج عبدالمجیدبن حاج محمدرضابن حاج عبدالملک‌بن حاج شیخ جعفرالسیدالبحرین [← «مروری بر زندگانی حضرت آیت‌الله محیی‌الدین الهی قمشه‌ای»، *پیام انقلاب*، شمارهٔ ۱۶۸]. نام او مهدی و لقبش محیی‌الدین است. چنان‌که خود در منظومهٔ مفصلی هم به اصل و نسب خود و هم به‌نام ولقبش تصریح دارد: الهی طبع و مهدی نام و در عشق / لقب گردید محیی‌الدین مقرّر. تاریخ ولادت او در قمشه / شهرضا ۱۳۱۹ق است [بعضی منابع تاریخ تولد او را ۱۳۱۸ ق دانسته‌اند ← *دایرةالمعارف تشیّع*، ۳۲۶/۲]. در پنج سالگی به مکتب‌خانه رفت و تا هفت سالگی مقدمات ادبیات فارسی و عربی آموخت. سپس نزد پدر دانشمند خود و استادان دیگر در همان شهر ادامهٔ تحصیل داد. نشانه‌ای از استعداد زبانی ـ ادبی درخشان او این است که در پانزده سالگی در زبان و ادب عرب و دستور زبان و علوم بلاغی به پایه‌ای رسید که شرح *نَظّام* نیشابوری و *مطوّل* تفتازانی را تدریس می‌کرد.

استادان او در قمشه عبارت بوده‌اند از: ۱. ملّامحمد مهدی فرزانهٔ قمشه‌ای (۱۳۰۲ـ۱۳۷۲ق) [در رشتهٔ فقه، اصول و حکمت]. ۲. حسین امین جعفری (۱۲۹۵ـ۱۳۶۹ق). سپس برای ادامهٔ

تحصیل در سطحی بالاتر به حوزهٔ علمیهٔ اصفهان کوچید. استادان او در حوزهٔ علمیه پیشرفتهٔ اصفهان عبارت بوده‌اند از: ۳. شیخ محمد حکیم خراسانی ۴. آیت‌اللّه شهید مدرس. پس از یک سال اقامت در اصفهان، راهی مشهد مقدس رضوی شد و در آن‌جا به مدرسهٔ معروف نواب راه یافت. استادان او در این حوزه: ۵. آقابزرگ حکیم (معروف به میرزا عسکری شهید) ۶. آیت‌اللّه‌العظمی حاج‌آقا حسین قمی ۷. شیخ اسداللّه یزدی [در منطق، حکمت، هیئت و برخی از علوم ریاضی و همچنین نزد او شرح *فصوص* قیصری را فراگرفت]. ۷. حاج ملّامحمد علی معروف به فاضل (م ۱۳۴۲ ق) [در حکمت و عرفان] ۹. حاج شیخ حسن مشهور به فاضل برسی [در فقه و اصول]. ۱۰. آیت‌اللّه حاج میرزا حسن فقیه سبزواری خراسانی (م ۱۳۸۶ ق) ۱۱. قرآن‌شناس بزرگ، و از زعمای مکتب قرآنی تفکیک، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ـ۱۳۶۵ ق) ← [*دانشنامهٔ قرآن و قرآن پژوهی*.]

حکیم الهی قمشه‌ای سپس به تهران آمد و در مدرسهٔ سپهسالار [اینک: شهید مطهری] حجره گرفت و از حسن اتفاق و توفیق بار دیگر به محضر استاد پیشینش مرحوم آیت‌اللّه مدّرس راه یافت.

در این‌جا درعین فراگیری اصول و فقه، به تدریس منطق و فلسفه برای طلّاب جوان‌تر اشتغال داشت. با احتساب آیت‌اللّه مدرس به عنوان دوازدهمین استاد نامدار او، سیزدهمین استادش مرحوم میرزا طاهر تنکابنی (۱۲۴۲ـ۱۳۲۰ ق) بود. و نزد او [احتمالاً] *تحریر اصول اقلیدس* (از خواجه نصیرالدین طوسی) و *قانون* بوعلی [در طب] را بیاموخت.

بعدها، پس از گسترش آموزش عالی در ایران و تأسیس دانشگاه تهران، مدرسهٔ سپهسالار به دانشکدهٔ معقول و منقول تبدیل شد و شادروان الهی در این دانشکدهٔ جدید منطق و حکمت و ادبیات، و در دانشگاه تهران به تدریس زبان و ادبیات عربی و حکمت و فلسفه پرداخت. دانشکدهٔ معقول و منقول پیشگفته به دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تغییر هیئت داد. و او از همین دانشکده و دانشگاه، با نگارش اثری علمی به‌نام *توحید هوشمندان*، به اخذ درجه/ مدرک دکتری نایل گردید و تا اواخر عمرش به مدت ۳۵ سال استاد دانشگاه تهران/ دانشکدهٔ الهیات بود.

بعضی از برجسته‌ترین شاگردان او: ۱.آیت‌اللّه حسن‌زادهٔ آملی، از حکما و عرفای جلیل‌القدر معاصر که به تصریح خود جز در رشتهٔ معقول، در مجلس تفسیر استاد حضور می‌یافته است. ۲. آیت‌اللّه عبداللّه جوادی آملی که همچون استاد (خود مرحوم قمشه‌ای)، و نیز همدرس خود (آیت‌اللّه حسن‌زاده)، در قرآن‌شناسی و حکمت و عرفان ــ به شیوهٔ حکمت صدرایی و عرفان

محیی‌الدینی ـ مقام علمی شامخی دارد. ۳. آیت‌اللّه حاج سید محمدحسن لنگرودی.

۲. آثار

الف) در زمینهٔ قرآن‌پژوهی: ۱. ترجمهٔ قرآن (که انشاءاللّه دربارهٔ آن بیشتر سخن خواهیم گفت) ۲. تصحیح و تحشیهٔ تفسیر *ابوالفتوح رازی* که بار اول به‌اهتمام ایشان، در ۱۰ مجلد در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۲۰ـ۱۳۲۲ ش انتشار یافت. ۳. *قصیدهٔ قرآنیه* [در ستایش حضرت کتاب‌اللّه ناطق سیّدنا و مولانا امیر المؤمنین، مطلوب کل طالب، اسداللّه‌الغالب، علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) در یکصد و چهارده سورهٔ قرآن مجید، که مطلع آن چنین است: جبرئیل آمد به وحی عشق و برخواند آفرینم / گفت برگو مدح شاه دین امیر المؤمنینم... برای تفصیل ← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ذیل «قصیدهٔ قرآنیه»].

ب) در زمینه‌های دیگر. ۴. ترجمهٔ *صحیفهٔ سجادیه* ۵. ترجمهٔ کلیات *مفاتیح الجنان* ۶. *حکمت الهی* ۷. رساله در *فلسفهٔ کلی* ۸. شرح رسالهٔ حکیم فارابی ۹. رساله‌ای در *سیر و سلوک* ۱۰. حاشیه بر *مبدأ* و *معاد* ۱۱. رساله‌ای در *مراتب ادراک* ۱۲. رساله‌ای در *مراتب عشق* ۱۳. *توحید هوشمندان* ۱۴. *حکمت عملی* یا اخلاق مرتضوی ۱۵. دیوان شعر.

ذوق شعری شادروان الهی، عالی و طبع او وقّاد است و ملک‌الشعرای بهار، در تقریظی، سخن او را به حق ستوده و شیوا و شیرین شمرده است. گفتنی است که مرحوم الهی قمشه‌ای همانند بسیاری از اجلّهٔ استادان و بعضی از اعزّهٔ شاگردانش، عارف و عاشق معشوق حقیقی ازلی، و در عین حال منکر و منتقد صوفی‌وشان، و قلندران ناپارسا بوده، و خود زندگی‌ای ساده و درکمال پارسایی و طهارت قلبی و اخلاقی داشته و فضل و فروتنی، و خداترسی و خوش‌خویی و خوش‌رویی را با هم داشته است. او پس از عمری پربار و برکت در خدمت نشر معارف قرآنی و فرهنگ اسلامی و شیعی، اعم از معقول و منقول، در شب سه‌شنبه دوازدهم ربیع‌الثانی ۱۳۹۳ ق (برابر با ۲۵ اردیبهشت ۱۳۵۲ ش) در تهران درگذشت، و در شهر مقدس قم، در وادی‌السلام، در جوار بارگاه قدسی حضرت معصومه(س) به خاک سپرده شد.

۳. ترجمهٔ قرآن

به‌عنوان مقدمه باید گفت که زبان فارسی از این سعادت برخوردار بوده، که نخستین ترجمه (ولو غیرکامل) قرآن توسط صحابی جلیل‌القدر و ایرانی‌نژاد رسول‌اللّه (ص) یعنی سلمان فارسی، به

آن انجام گرفته است. اگر بنا را بر وجود صورت مکتوب ترجمه‌های کهن فارسی هم بگذاریم، در قرون دوم و سوم، ده‌ها ترجمه به صورت زیرنویس و تحت‌اللفظ (که واحد کلام را کلمه می‌انگاشتند نه عبارت و جمله) انجام گرفته که نمونه‌های عدیده از آن‌ها در کتابخانهٔ هزارسالهٔ آستان قدس رضوی در مشهد و آستانهٔ حضرت معصومه (ص) در قم، و در سایر موزه‌ها و کتابخانه‌های ایران و جهان وجود دارد. ترجمهٔ قرآن معروف به *قدس* که در کتابخانهٔ آستان قدس محفوظ بوده، و در دههٔ اول بعد از انقلاب اسلامی به‌همت استاد دکتر علی رواقی تصحیح شده و به‌طبع رسیده، متعلق به قرن سوم است. و نیز *فرهنگنامهٔ قرآنی*، فرهنگی است که بر مبنای معادل‌ها و مفردات برابر نهادهٔ ۱۴۲ ترجمهٔ خطی قرآن به‌همت دکتر محمد جعفر یاحقّی و همکارانشان از بنیاد پژوهش‌های اسلامی در دههٔ اخیر انتشار یافته است. فهرستی از معرفی و شناسایی ۳۲۶ ترجمهٔ تحت‌اللفظ کهن فارسی قرآن نیز که همه در همان گنجینهٔ هزار سالهٔ آستان قدس محفوظند، به‌عنوان جلد اول (از احتمالاً ۳ یا ۴ جلد) به همت استاد محمد آصف فکرت در مشهد انتشار یافته است. باری ترجمه‌های تفسیرهای کهن نیز از جمله تفسیر *تاج‌التراجم*، و سورآبادی و میبدی و ابوالفتوح و غیره همه تحت‌اللفظی‌اند و این جریان هزارساله تا عهد ناصری که بصیرالملک از رجال فرهنگی دربار ناصرالدین شاه، ترجمه‌ای نسبتاً روان از قرآن کریم به دست داد ادامه داشت.

با ترجمه‌های فارسی شادروان مهدی محیی‌الدین الهی قمشه‌ای و روانشاد عبدالحسین آیتی (آواره) که اولی اول‌بار در سال ۱۳۲۳ ش به هیئت خوشنویسی‌شده به خط هنرمندانهٔ شادروان استاد حسین میرخانی، و دومی در ۳ مجلد، (۱۳۲۴ تا ۱۳۲۶ ش، در یزد) انتشار یافت، عصر ترجمهٔ تحت‌اللفظی هزارساله به‌سر آمد.

مترجم در ترجمهٔ اخیر آغازگر عصر ترجمهٔ روان و نسبتاً آزاد قرآن کریم به فارسی است. دربارهٔ ترجمهٔ عبدالحسین آیتی، در جای خود سخن گفته شده، هر دو ترجمه، گزیری از آوردن عبارات تفسیری افزون بر ترجمه، برای خوشخوان‌سازی آن ندیده‌اند. و از این میان، ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای به علت آنکه آزادتر است ـ یعنی عناصر تفسیری بیشتر دارد ـ روان‌تر و خوش‌خوان‌تر است. [اما به هیچ وجه درست‌تر و دقیق‌تر و امین‌تر نیست].

۴. چاپ‌ها و ویرایش‌ها

نخستین چاپ ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای در سال ۱۳۲۳ ش انجام گرفته و از سوی کتاب‌فروشی

اسلامیه به صورت گراووری منتشر شده است. و برای اول‌بار در تاریخ ترجمه، شاید به اقتباس از بعضی ترجمه‌های اروپایی قرآن کریم، به صورت صفحه به صفحه است، نه زیرنویس، یا بین‌السطور. یعنی یک صفحه (دست راست) متن قرآن مجید است، و یک صفحه (دست چپ) ترجمه. با ذکر شمارهٔ مسلسل آیات در جای خود.

چنان‌که اشاره شد، این متن و ترجمه را شادروان استاد حسین میرخانی خوشنویسی کرده است. یعنی نص مقدس قرآن را به خط نستعلیق دو دانگ (کتابت جلی) و ترجمه را از آن ریزتر و به همان قلم نستعلیق نگاشته است. در تاریخ خط و خوشنویسی قرآن کریم، تا انقلاب اسلامی، کتابت قرآن کریم به نستعلیق در کمال ندرت، یعنی فقط /دو سه نمونه، سابقه دارد. عکسی از یک صفحه از یک نمونه از آن، در کتاب فهرست *قرآن‌های خطی کتابخانهٔ سلطنتی* تألیف سرکار خانم بدری آتابای آمده است که متعلق به عصر قاجار است.

استاد میرخانی بار دیگر همین ترجمه را با اصلاحاتی که مترجم در ترجمهٔ خود وارد کرده بوده است، در سال ۱۳۳۹ ش بازنویسی کرده است که در سال ۱۳۴۲ ش از سوی همان ناشر انتشار یافته است. سپس چه بسا با اجازهٔ مترجم، سایر ناشران نیز کمر همت به تجدید طبع این ترجمه، به‌صورت خوشنوشته یا حروفی (حروفچینی شده) بسته‌اند. و از آن‌جا که خانوادهٔ مترجم، به‌ویژه فرزند ارشد ایشان، جناب آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای، مانع تراشی نکرده‌اند، ده‌ها ناشر صدها چاپ از این ترجمه را در ۵۵ سالی که از نشر اول آن می‌گذرد، انتشار داده‌اند. از این میان دو طبع هست که دکتر حسین الهی قمشه‌ای صحهٔ خود را بر آن‌ها نهاده است. یکی طبع انتشارات امیرکبیر در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۷ و سال‌های دیگر، و دیگر طبع سازمان اوقاف (در سال ۱۳۶۹ و بعد). اما چنان‌که اهل فن تصریح کرده‌اند چه این طبع‌های «صحه‌دار» و چه طبع‌های ویراستهٔ آقایان محمدباقر بهبودی و حسن مسعودی، چندان‌که باید و شاید منقح و پیراسته از اغلاط علمی فراوان ــ که در اصل بوده، یا گاه از سوی مصححان افزون شده ــ نیست.

حسن شهرت علمی، و مقام شامخ روحانی و علمی و عرفانی و دانشگاهی شادروان الهی قمشه‌ای و سهل‌گیری در مسئلهٔ حق مؤلف (کپی‌رایت)، و نیز نثر و انشای ساده و روان و شیوا و شیرین و همه فهم این ترجمه باعث شده است که بیش از هر ترجمهٔ دیگری در ایران به‌طبع و تجدید طبع‌های مکرر برسد.

مهم‌ترین ویرایش علمی و اساسی این ترجمه در سال‌های اخیر به‌همت آقای حسین استاد ولی انجام گرفته، که خود از قرآن پژوهان و مترجمان دقیق‌النظر و کاردان قرآن و صاحب سابقه و سلیقه و دقت‌نظر در تصحیح متون متعدد، و نیز ویرایش ترجمهٔ شیوای شادروان دکتر سید

جلال‌الدین مجتبوی از قرآن‌کریم است. ترجمهٔ ویراستهٔ ایشان در سال ۱۳۷۷ از سوی دارالکتب اسلامیة / کتابفروشی اسلامیه (به مدیریت حجةالاسلام مرتضی آخوندی) انتشار یافته است. در دنبالهٔ این مقاله ارزیابی این ترجمه، و این ویرایش به‌میان خواهد آمد.

۵. نقد و نظر

اولین نقدی که بر این ترجمه نوشته شد، به قلم شادروان ابوالقاسم پاینده (۱۲۹۰ـ۱۳۶۳ش) مترجم معروف و صاحب ترجمهٔ قرآن‌کریم به فارسی است که در مقدمه بر ترجمهٔ خود از قرآن کریم (به تاریخ ۱۳۳۶ ش) پوشیده‌وار و بدون تصریح به‌نام، ۵ ایراد به عنوان نمونه بر ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای گرفته است که در همهٔ موارد حق با پاینده است. سپس سال‌ها کسی نقدی بر این ترجمه ننوشت تا پس از انقلاب اسلامی دومین نقد بر این ترجمه را آقای دکتر سید عبدالوهاب طالقانی در نشریهٔ *کیهان اندیشه* (ویژه‌نامهٔ قرآن، شمارهٔ ۲۸، بهمن و اسفند ۱۳۶۸ ش) نوشت. در این نقد که عنوان «نقد ترجمه‌های معروف قرآن به زبان فارسی» نام دارد، علاوه بر ترجمهٔ قمشه‌ای، بر ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی هم نقد نوشته شده است. ایرادات دهگانه‌ای که ناقد بر ترجمهٔ مرحوم الهی قمشه‌ای گرفته است، همه وارد و حق با ناقد و اشتباه از سوی مترجم است. سومین نقد به قلم بهاءالدین خُرّمشاهی با عنوان «دربارهٔ ترجمهٔ شادروان الهی قمشه‌ای از قرآن‌کریم» در نشریهٔ *وقف میراث جاویدان*، شمارهٔ سوم، ۱۳۷۳ به‌چاپ رسید که ۲۵ نکته یا ایراد در برداشت. آقای دکتر احمد بهشتی در شمارهٔ پنجم همان نشریه، به دو نکته از این ۲۵ نکته پاسخ گفت (*وقف*، شمارهٔ ۵، ۱۳۷۳). این نقد (نقد خرّمشاهی) را نشریهٔ *بصائر* (سال اول، شماره‌های ۲ و ۳) تجدید چاپ‌کرد. نقد چهارم، به قلم آقای دکتر احمد احمدی، با عنوان «ضرورت ترجمه‌ای آکادمیک از قرآن‌کریم» در نشریهٔ *بینات* شمارهٔ اول، بهار ۱۳۷۳ نوشته شد. ایشان در این نقد چنین آورده‌اند: «اما ــ از بی‌دقتی و بی‌توجهی ناشران سوداگر که بگذریم ــ ترجمهٔ این نیک‌مرد دانشمند، خطاهایی دارد که ترجمه را نیازمند اصلاحی چشمگیر می‌سازد و جا دارد فرزند دانشمند ایشان استاد دکتر حسین الهی قمشه‌ای به این مهم بپردازند، و آن را از آغاز تا پایان به‌دقت بنگرند و اصلاح کنند.» اما چنانکه معروض افتاد ترجمه‌هایی هم که روی جلد یا صفحهٔ عنوان یا در پایان آن از چنین مطلبی که ذکر شده که این ترجمه به صحهٔ دکتر حسین الهی قمشه‌ای رسیده است ــ از جمله متنی که اساس نقد مفصّل خرّمشاهی قرار گرفته است ــ همچنان همهٔ ایرادهای اساسی اصلی را در بر دارد.

نقد پنجم مفصل‌ترین نقد، در حدود هشتاد صفحه در قطع وزیری، نوشتهٔ بهاءالدین

خرّمشاهی، چاپ شده در کتاب *قرآن‌پژوهی* چاپ اول و دوم، نشر مشرق، ۱۳۷۳، سوم نشر ناهید: ۱۳۷۶، یعنی جلد اول کتاب حاضر شامل ۱۱۰ نکتهٔ انتقادی بر بیست جزء اول ترجمهٔ ایشان است. نقد و نظر ششم به قلم آقای حسین استادولی است که با عنوان «گزارشی از ویرایش جدید و کامل ترجمهٔ شادروان مهدی الهی قمشه‌ای» در نشریهٔ *بینات*، سال دوم، شمارهٔ ۸، زمستان ۱۳۷۴، به‌طبع رسیده است. ایشان سه ویژگی مثبت برای ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای بر شمرده است. ۱. اخلاص و صفای باطن مترجم که بی‌شک در عبارات این ترجمه تأثیر نهاده و نورانیت خاصی به آن بخشیده و خواننده را در مواردی تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. ۲. قلم روان و انشای سلیس مترجم که فهم عبارات را آسان‌کرده است. ۳. همان گونه که از نامش پیداست دارای خلاصةالتفاسیر است و توضیحات کوتاه میان پرانتز مفیدی دارد که فهم آیه را روشن می‌سازد. همچنین ایشان (آقای حسین استادولی که عهده‌دار ویرایش اساسی ــ و تاکنون مهم‌ترین و جدی‌ترین ویرایش ــ این اثر بوده‌اند) هفت ویژگی منفی برای این ترجمه بر شمرده‌اند: ۱. بی‌دقتی و سرسری کارکردن (همراه با مثال) ۲. ضعف ادبی (این مورد هم مانند همهٔ موارد مثال‌هایی دارد) ۳. آمیختگی شرح و متن ۴. نقل به معنی ۵. افتادگی‌ها ۶. نقص ویرایش: «این ترجمه از ویرایش صحیحی برخوردار نیست و موارد آن از حد شمار بیرون است و جای پرانتزها اصلاً حساب و کتابی ندارد» ۷. اجمال و تفصیل‌ها.

نقد هفتم نوشتهٔ آقای محمدهادی شفیق آملی است که تحت عنوان «استخدام در ترجمهٔ قرآن» که اشاره‌های انتقادی و ارزیابانه به ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای و آقایان عبدالمحمد آیتی، و محمدمهدی فولادوند دارد (*بینات*، سال سوم، شمارهٔ ۱۱، پاییز ۱۳۷۵).

نقد هشتم را، به صورت ضمنی و استطرادی، آقای دکتر محمدهادی مؤذن جامی براساس نوشته‌ای از دکتر محمد امین‌الخضری، تحت عنوان «مقدمه‌ای بر اصول ترجمهٔ تفهمی قرآن کریم» با ترجمه و تحقیق و نقد و بررسی خود، در ماهنامهٔ *آیات* از شمارهٔ نهم تا دوازدهم (آبان ۷۶ تا بهمن، اسفند ۷۶) به چاپ رسانده است که عنوان فرعی آن «اسرار حروف جرّ به همراه بررسی تطبیقی ترجمه‌های فارسی» نام دارد و دارای عباراتی منقول از ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، برای بررسی و تطبیق با ترجمه‌های دیگر است.

چنانکه اشاره شد آقای حسین استادولی به پیشنهاد مدیر کتابفروشی اسلامیه، کمر همت به ویرایش این ترجمه بسته است که حدوداً از سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۷ به‌طول انجامیده است و در این سال از سوی همان ناشر منتشر شده است. جای دریغ است که بر اثر رعایت شمارهٔ صفحات در

فرم‌بندی، برای ویراستار دانشور و قرآن‌پژوه این ترجمه که خود دارای ترجمه‌ای مستقل از قرآن کریم است، جایی باقی نمانده است. مگر یک صفحه، که گزارش تفصیلی ویرایش خود را بیاورد. به‌طوری که هیچ خواننده‌ای، مگر مراجعه کننده و تطبیق‌دهندهٔ این ویرایش (ترجمهٔ ویراسته) با ترجمه و چاپ‌های پیشین، پی نمی‌برد که تکلیف پرانتزهای لازم و غیرلازم، یا از آن مهم‌تر تکلیف هزاران واژه و تعبیر و ترکیب و عبارات که به صورت مزجی و ترجمهٔ آزاد، در این ترجمهٔ بسیار آزاد راه یافته بود، چه شده است. راقم این سطور پس از مطالعه و مقابلهٔ صفحات متعددی از این ترجمهٔ ویراسته و مقابلهٔ آن با متن مقدس قرآن و صورت‌های ناویراسته یعنی پیشین این ترجمه به این نتیجه رسید که ویراستار محترم در حدود ۶۰درصد از اغلاط علمی این ترجمه را برطرف ساخته ولی نه اضافات مزجی را زدوده‌اند و نه اضافات داخل پرانتز را. البته اضافات نوع سومی هم هست که به صورت پانویس آورده‌اند، که غالباً عرفانی ـ حکمی است. دو مورد چشمگیر از اشکالاتی که در این ترجمهٔ ویراسته باقی‌مانده یکی آوردن ضمیر به‌جای اسم ظاهر، و آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر است. دیگر عطف مترادفین و قلم‌گردانی‌های غیر لازم و چنین می‌نماید که ویراستار دانشور این ترجمه زدودن این افزایش‌های غیرلازم را، یا ـ برای حفظ سبک اصلی ترجمه ـ صلاح ندانسته، یا از شدت فراوانی، عملاً ممکن نیافته‌اند. برای آن که ادعای بی‌دلیل نکرده باشیم، ذیلاً به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم: ابتدا، بهتر این است که سورهٔ فاتحه را در سه چاپ/ ویرایش مقابله کنیم. برای تسهیل کار ترجمه را آیه به آیه می‌آوریم. چاپ /ترجمهٔ اول از چاپ ۱۳۴۲ اسلامیه است (= الف)، چاپ / ترجمهٔ دوم طبع انتشارات اسوه است به سال ۱۳۶۹ [= ب]، چاپ/ ترجمهٔ سوم، طبع ویراستهٔ جناب استادولی است، چاپ اسلامیه، ۱۳۷۷ [= پ].

آیهٔ اول / **بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم**: الف) بنام خداوند بخشایندهٔ مهربان ب) به‌نام خداوند بخشندهٔ مهربان پ)به نام خدای بخشندهٔ مهربان.

آیهٔ دوم: الف) ستایش خدای راست که پروردگار جهانیان است. ب)ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است. پ) همانند پیشین.

آیهٔ سوم: الف) خداوند بخشایندهٔ مهربان ب) خدایی که بخشنده و مهربان است پ) خدایی که بخشنده و مهربان است.

آیهٔ چهارم: الف) دارای روز پاداش بندگان است ب) پادشاه روز جزاست (روز کیفر نیک و بد خلق) پ) دارنده (و پادشاه) روز جزاست (روز کیفر نیک و بد خلق).

آیهٔ پنجم: الف) ترا ستایش می‌کنیم و از تو یاری می‌جوییم ب) پروردگارا تنها ترا می‌پرستیم و از تو یاری می‌جوییم و بس پ) (پروردگارا) تنها تو را می‌پرستیم و از تو یاری می‌جوییم و بس.

آیهٔ ششم: الف) ما را به راه راست هدایت فرما ب) تو ما را به راه راست هدایت فرما پ) تو ما را به راه راست هدایت فرما.

آیهٔ هفتم: الف) راه کسانی که به‌ایشان نعمت دادی نه راه آنان که بر ایشان خشم گرفتی و نه راه گمگشتگان ب) راه آنان که به آن‌ها انعام فرمودی نه راه کسانی که بر آن‌ها خشم فرمودی و نه گمراهان عالم پ) راه آنان که به آن‌ها انعام فرمودی (مانند انبیا و اولیا) که آنان جز کسانی‌اند که مورد خشم قرار گرفته‌اند (مانند یهود) و جز گمراهانند (چون اغلب نصاریٰ). در ویرایش این آیه، ویراستار، به کلی راه دیگری در پیش گرفته و پیداست که برداشت/ قرائت نحوی‌اش از این آیه، علاوه بر قمشه‌ای با بسیاری از مترجمان دیروز و امروز قرآن فرق دارد و این‌جا مجال ژرف‌کاوی در این باره نیست.

ـ نمونه‌ای از افزوده‌های بی‌جا و گاه ناروایی که هنوز در متن ویراسته دیده می‌شود از این قرار است؛ جهان غیب (بقره، ۳) به‌جای «غیب»؛ به فقیران انفاق کنند (بقره ۳)← انفاق کنند؛ رستگاران عالمند (بقره، ۵) ← رستگارند/ رستگارانند؛ مفسدند و مخرّب (بقره، ۱۲) ← مفسدند؛ بی‌عقل و بی‌خردند (بقره، ۱۳) ← بی‌عقلند/ بی‌خردند؛ زیانکاران عالم (بقره، ۲۷) ← زیانکار/ زیانکاران؛ به اسمای آن حقایق (بقره، ۳۳) ← به اسمای آن‌ها/ به اسمائشان؛ شیطان آدم و حوا را (بقره، ۳۶) ← شیطان آن دو را؛ ملائکه را به اسمای این حقایق آگاه ساز (بقره، ۳۳) ← ایشان/آنان را از اسمائشان / اسمای آن‌ها آگاه ساز؛ و در آتش آن همیشه معذّب خواهند بود (بقره، ۳۹) ← در آن جاودانه‌اند / جاویدانند؛ و هیچ یاری‌کننده و فریادرسی نخواهند داشت (بقره ۴۸)، اصل قرآنی: ولاهم یُنصرون ← و یاری نشوند/ یاری نبینند/ آنان را یاری نرسانند؛ در ترجمهٔ **وانّها** (یعنی نماز) **لکبیرةٌ الاّ علی‌الخاشعین** (بقره، ۴۵) چنین آمده است ← که نماز (با حضور قلب) امری بسیار بزرگ و دشوار است مگر بر خداپرستان فروتن (که مشتاق نمازند). «خوشا آنان که دائم در نمازند» [که سپس برای خوشا آنان که دائم در نمازند، که به کلی افزودهٔ غیر لازمی است یک پانویس چهار سطری هم داده‌اند].

در ترجمهٔ **خالدین فیها** (یعنی در بهشت) **ابداً** (توبه، ۱۰۰) چنین آمده: «که در آن بهشت تا ابد متنعم باشند» که نه لفظ بهشت در متن اصلی هست، و نه متنعم باشند. ضمناً **خالدین**

به‌اضافهٔ **ابداً** ترجمه‌اش در فارسی دشوار است زیرا کمابیش باید گفت همواره/همواره/همیشه جاودانه‌اند. و فارسی‌زبان «همیشه» را حشو می‌یابد و این رشته سر دراز دارد. در ترجمهٔ **انفروا فی سبیل‌اللّه اثّاقلتم الی‌الارض** (توبه، ۳۸) چنین آمده: «که برای جهاد در راه خدا (و با جنگ با روم) بی‌درنگ خارج شوید (چون بارگران) به خاک زمین سخت دل بسته‌اید». این دو سه عبارت / جمله چندین و چند نابسامانی دارد. اولاً جهاد افزودهٔ تفسیری است و باید مانند (و جنگ با روم) به داخل قلاب/ پرانتز می‌رفت. ثانیاً «بی‌درنگ» در «انفروا» نهفته است، ثالثاً (چون بارگران) به خاک زمین سخت دل بستن» نه ترجمهٔ دقیقی است، نه فارسی راحت و روانی، و تشبیه آن هم نادرست است مگر بارگران، سخت به زمین دل می‌بندد؟ در حالی که فی‌المثل ترجمهٔ خرّمشاهی برای «اثاقلتم الی الارض» فقط این است: گران‌جانی می‌کنید.

این ترک اولیٰ‌ها و افزوده‌های ناروا ـ و نه غلط آشکار ـ تعدادش در سراسر این ترجمهٔ ویراسته از صفحه‌ای ۱۰ـ۱۵ فقره کمتر نیست و چون میانگین آن‌ها یعنی ۱۲/۵ را ضرب در ۶۰۲ صفحهٔ قرآن / ترجمهٔ قرآن کنیم به عددی بیش از ۷۵۰۰ فقره بر می‌خوریم. راقم این سطور آمادگی خود را اعلام می‌دارد که برای هر ۱۰ صفحه‌ای که به‌طور اتفاقی کتاب را باز کنیم، دست کم یکصد (تا یکصد و پنجاه) فقره از این‌گونه موارد در ترجمهٔ ویراسته پیدا کند. و نیازی به تحدّی و جدل نیست. اگر در یک‌مورد (ده صفحه‌ای خاص) این تعداد نباشد، در عوض در ده صفحهٔ دیگر از این تعداد / حد میانگین فراتر خواهد بود.

این‌ها را خدای نخواسته از روی هوای نفس و برای کاستن از ارج و اجر زحمات و خدمات عالمانهٔ ویراستار قرآن‌شناسش و دانشمند این ترجمه نمی‌گوییم، بلکه برای نشان دادن مشکلاتی که ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای، و طبعاً ویراستاری آن دارد.

در مقابلهٔ صفحات ۱۹۳ و ۱۹۴ به ده‌ها مورد از افزوده‌های نابجا برخورد می‌شود که در چاپ دوم این ترجمه (کتابت به سال ۱۳۳۹ انتشار به سال ۱۳۴۲ ش) وجود ندارد. جای این سؤال طنزآمیز هست که مگر ترجمهٔ آن دانشمند عالی‌مقام، در اصل و چاپ‌های اول و دوم، خود واژگان و عبارات اضافی/ تفسیری/ غیرلازم، کم هم داشته است که ویراستاران بعدی، همان عده‌ای که پیش از جناب استادولی، ادعا می‌شود که آن را ویرایش / اصلاح کرده‌اند، دستی‌دستی به آن افزوده‌اند؟ انسان بی‌اختیار به‌یاد مثل معروف عربی / فارسی یعنی «خرما دادن به محرور» [= گرمی‌کرده / گرمی‌زده] می‌افتد.

اما اغلاط بازمانده در این ویرایش هم بسیار است. برای خالی نبودن عریضه چند مورد عرضه می‌داریم. ۱. **اللّه یستهزیءُ بهم و یَمُدّهم فی طغیانهم یعمهون** (بقره، ۱۵)، چنین ترجمه

شده است: «خدا به آن‌ها استهزاء کند [و یک پانویس دو سطری برای توضیح یا تعیین مصداق استهزا آورده‌اند] و آنان را در سرکشی‌شان که کورکورانه می‌روند یاری رساند [کذا فی‌المتن] (تا در بیابان جهل و گمراهی سرگردان بمانند).» ترجمهٔ قبلی (چاپ ۱۳۴۲ ش) از این آیه بسی سرراست‌تر و کوتاه‌تر و بی‌اشکال‌تر است، از این قرار: «خدا به آن‌ها استهزا کند و آنان را در گمراهی رها کند که حیران و سرگردان باشند.»؛ ملاحظه می‌شود که «آنان را در گمراهی [که یک ضمیر مثل «شان» کم دارد] رها کند»، بسیار درست‌تر است از «و آنان را در سرکشی‌شان که کورکورانه می‌روند یاری رساند (تا در بیابان جهل و گمراهی سرگردان بمانند).»

۲. در ترجمهٔ **اشتروا الضلالة بالهدی** (بقره، ۱۶) آمده است: «که گمراهی را به راه راست خریدند». واقعاً، قطع‌نظر از اصل، آیا گمراهی را به راه راست خریدن، فارسی است و افادهٔ مرام می‌کند؟

۳. «عذاب مهین» که در قرآن‌کریم ۱۴بار به‌کار رفته است، در بقره، آیهٔ ۹۰، «عذاب خوار[ی]» در آل عمران، ۱۷۸ «سخت خوار و ذلیل‌کننده»، در نساء، ۱۴ که عبارت قرآنی «وله عذابٌ مهین»، به: «و همواره در عذاب خواری و ذلت خواهد بود»، ترجمه شده است [بحث ما دربارهٔ «همواره» و «خواهد بود» نیست که ممکن است متأثر از عبارت قبلی یعنی «خالداً فیها»باشد]، در حج، ۵۷ «عذابی خوارکننده و ذلّت‌بار» در لقمان، ۶، «عذاب با خواری و ذلّت»، در سبأ، ۱۴ «در عذاب و عزلت و خواری» [آری با واو عاطفه]، در دخان، ۳۰ «عذاب ذلّت و خواری» [یعنی صفت و موصوف به صورت مضاف و مضافٌ‌الیه در آمده است]، در جاثیه، ۹، مانند مورد پیشین، در مجادله، ۵ هم مانند دو مورد پیشین، در مجادله، ۱۶، مانند سه مورد پیشین، در نساء، ۳۷، «عذابی خوارکننده»، در نساء، ۱۰۲، «عذابی سخت خوارکننده»، در نساء، ۱۵۱، مانند نساء، ۳۷، در احزاب، ۵۷ «عذابی با ذلّت و خواری» ترجمه‌کرده است. با آن که بهاءالدین خرّمشاهی برای نخست بار، این نظر را مطرح ساخته است که کلمات و عبارات مشابه فی‌المثل نظیر «عذاب مهین» یا **لاخوفٌ علیهم و لاهم یحزنون، یا جنات تجری من تحتهاالانهار** که پر بسامدند، به شرط آن که عامل دیگری دخالت نکند، یعنی در شرایط زبانی، نحوی بلاغی، ادبی، هنری یکسان، خوب است [و نه باید] یکسان ترجمه شود، با وجود این ایرادی که در ترجمهٔ «عذاب مهین» به قلم شادروان قمشه‌ای، و به ویراستاری جناب استادولی ملاحظه شد، فراتر ـ یعنی فروتر ـ از این مسائل بود. «عذابی خوار» یعنی چه؟ و عطف با واو، بین صفت و موصوف چه معنایی دارد، و همین گونه، صفت و موصوف را همچون مضاف و مضافٌ‌الیه، و سرانجام یک کلمهٔ واحد را ۴ـ۵ رقم ترجمه‌کردن را بر چه می‌توان حمل کرد؟

۴. ترجمهٔ این آیه **فاخذتهم الرجفة فاصبحوا فی دارهم جاثمین** (اعراف، ۹۱) چنین آمده است: «پس زلزله آن **منکران** را در گرفت، پس شب را صبح کردند در حالی که در خانه‌های خود به هلاک افتادند». دیرگاهی است که ضعیف‌ترین عربی‌دانان یا مترجمان قرآن می‌دانند که اصبح (از مصدر اصباح)، اگر چه معنای اصلی آن شب را به صبح رسانیدن است، اما توسعاً و از دیرباز در زبان عربی با تحول معنایی (سمانتیک) افادهٔ صیرورت (مانند گشتن / گردیدن فارسی) می‌کند. امساء / امسی هم اگرچه در وضع اولیه از مساء به معنای شب، و شب‌کردن / شب را گذراندن است، همانند آن. یعنی اصبح / اصباح از افعال ناقصه است. وقتی این نکته را با ویراستار فرزانهٔ این ترجمه، در میان گذاشتم، در دفاع از صحت عمل و عملکرد درست مترجم و ویراستار، فرمودند: چون عذاب زلزله صبح و سحرگاه نازل شده، همان ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای در این‌جا درست است. در پاسخ ایشان می‌گویم اوّلاً: اثبات این‌که بلاهای الهی بر اقوام پیشین، چه هنگامی نازل شده، اگر اشاره یا قید زمانی پیدا و پنهان درکار نباشد، بسیار دشوار است و مفسران هم راهی برای این گونه تصریحات ندارند. و بعضی مفسران برآنند که در صورت فقدان قرینه، نزول بلای الهی در شب، هایل‌تر است. چنان‌که در بعضی آیات هم تصریح شده [← اعراف ۴ و ۹۷] ثانیاً: اگر بخواهید در این‌جا به خود «اصبحوا» استناد کنید، منطقاً درست نیست، زیرا بحث بر سر همان کلمه است و گواهی شخصی به‌نفع خود، محکمه‌پسند نیست. ثالثاً: در آیهٔ ۴۵ سورهٔ کهف عبارت «فاصبح هشیماً» را مرحوم قمشه‌ای در چاپ اول و دوم ترجمهٔ خود این‌گونه ترجمه‌کرده است: «سپس **صبحگاهی** همه درهم شکسته و خشک شود»، و شمای ویراستار به حق آن را به این صورت اصلاح کرده‌اید «سپس همه در هم شکسته و خشک شود» (یعنی صبحگاهی را حذف کرده‌اید). اگر بگویید من [= ویراستار امروز] این را نکرده‌ام، یا ویراستاران قبلی کرده‌اند یا خود مرحوم قمشه‌ای، در هر حال موضع و نظرگاه مرا اثبات می‌کند و می‌کنید، اما اگر خودتان‌کرده باشید که دیگر نورٌ علی نور است. رابعاً: مثال‌های قرآنی دیگری هم داریم که به حکم «الکلام یجرّ الکلام» نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی‌کرد، و درج مثال‌های دیگر قبول نظر نگارنده را آسان‌تر می‌سازد.

اما بهتر است ابتدا تکلیف ترجمهٔ **فاصبحوا فی دارهم جاثمین** (اعراف، ۹۱) را روشن کنیم و برای این کار به آرا و عملکرد مفسران و سرانجام مترجمان قدیم و جدید مراجعه کنیم.

ــ *قرآن قدس* (کهن‌ترین ترجمهٔ موجود فارسی متعلق به اواسط قرن سوم تا اواسط قرن چهارم هجری، تصحیح گران‌سنگ به‌اهتمام دکتر علی رواقی، در ۲ج، تهران، ۱۳۶۴ ش) آن

عبارت را با ترجمهٔ زیرنویس و شدیداً تحت‌اللفظی چنین ترجمه‌کرده است: «**شدند** در خانه‌ها ایشان مردگان».

ـ ترجمهٔ *قرآن* / معروف: به *قرآن ری* (تصحیح) دکتر محمدجعفر یاحقی، چاپ تهران، ۱۳۶۴ ش [این ترجمه تاریخ کتابتش ۵۵۶ ق است] «**گردیدند** اندر سراهای خویش مردگان».

ـ *تفسیر تاج‌التراجم*، تألیف ابوالمظفر شاهفور اسفراینی (م = متوفی ۴۷۱ ق) (تصحیح نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، تاکنون ۳ جلد منتشر شده، و اصلاً در ۵ مجلد است. چاپ تهران ۱۳۷۵ ش): «پس **گشتند** اندر زمین خویش همه افتیده و مرده».

ـ *تفسیر نسفی*، از ابوحفص نجم‌الدین عمر فسفی (۴۶۲ـ۵۳۸ ق) (تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، ۲ ج، چاپ تهران، ۱۳۵۳ ش): «**شدند** در شهر خویش به زمین افتادگان، به‌زانو درآیندگان، جان‌دادگان.»

ـ ترجمهٔ *تفسیر طبری* (فراهم آمده در فاصلهٔ ۳۵۰ تا ۳۶۵ ق. تصحیح شادروان حبیب یغمایی، ۷ جلد در ۴ مجلد، چاپ ۱۳۳۹): «[**گردیدند**]اندر سرای‌های ایشان خاکستر». در نسخه بدل‌هاکه در پانویس آمده: «**بگردیدند** اندر سرای‌شان مردگان» و «**گردیدند** اندر سرای‌های ایشان مردگان» و «**بشدند** اندر سراهای خویش مردگان».

ـ ترجمهٔ *شاه‌ولی‌الله* دهلوی (۱۱۱۴ـ۱۱۷۶ ق): «پس **گشتند** مرده به‌زانو افتاده در سرای خویش». به‌نظر می‌رسد شواهد از منابع کهن کافی باشد، حال با یک جهش بلند، نگاهی به‌چند ترجمهٔ معتبر و معروف معاصر می‌اندازیم:

ـ ترجمهٔ *شادروان ابوالقاسم پاینده*: «و در خانهٔ خویش بی‌جان **شدند**».

ـ ترجمهٔ *شادروان زین‌العابدین* رهنما: «... و در خانه (های) خویش به‌روی افتاده مردند» و در پانویس آمده است، ترجمهٔ تحت‌اللفظی «فاصبحوا فی دارهم جاثمین» یعنی «پس **گشتند** در سرایشان فرو مردگان».

ـ ترجمهٔ *آقای عبدالمحمد آیتی*: «... و در خانه‌های خود بر جای مُردند».

ـ ترجمهٔ *آقای محمد خواجوی*: «... و در خانه‌هاشان از پای در آمدند».

ـ ترجمهٔ *شادروان سیدکاظم معزّی* [که آخرین ترجمهٔ تحت‌اللفظی و در عین حال دقیق فارسی شمرده می‌شود و معاصر است]: «... که گردیدند در خانهٔ خود مردگان».

ـ ترجمهٔ *آقای محمد مهدی فولادوند*: «... و در خانه‌هایشان از پا در آمدند».

ـ ترجمهٔ *شادروان سید جلال‌الدین* مجتبوی: «... تا در خانه‌های خویش به رو در افتادند ـ و

مُردند». گفتنی است که جناب استادولی ویراستار این ترجمه بوده‌اند، و اگر اشکالی در این ترجمه دیده بودند آن را برطرف می‌کردند. پس تقریر ایشان، علامت موافقت است.

ـ ترجمهٔ *بهاءالدین خرّمشاهی*: «... و در خانه‌هاشان از پا در آمدند».

ـ ترجمهٔ *آقای مسعود انصاری*: «... در نتیجه در سرای خویش از پای در آمدند».

ـ ترجمهٔ *آقای دکتر ابوالقاسم امامی*: «... و در خانه‌هاشان به رو فرو خشکیدند» [در پانویس: مُردند].

□

اما در مورد مثال/ مورد قرآنی دیگر یعنی «فاصبح هشیماً» (کهف، ۴۵) هم چون آقای استاد ولی، «صبحگاهی» چاپ‌های اولیه را در ویرایش خود حذف کرده‌اند، دیگر نیازی به لشکرکشی کتابی نداریم. به‌قول معروف و قرآنی: **کفی‌اللّه المؤمنین القتال.**

اما بهتر است اصولاً دنبالهٔ موارد دیگر را که از مادهٔ صبح / اصبح / اصباح است رها کنیم و به اغلاط دیگر بپردازیم. آن هم برای نمونه و تغییر ذائقهٔ خوانندگان، و بدون استقصا. چون استقصا، حتی غیر تامّش هم در این مجال، ناممکن است.

۵. در مقابلهٔ دقیق صفحات ۱۹۳ و ۱۹۴ ترجمهٔ ویراسته، با چاپ دوم (ناویراسته) ده‌ها کلمه و عبارت افزوده شده در این ویرایش دیده شد. حال آن‌که چنان‌که پیشتر هم گفته آمد، این ترجمهٔ تفسیرآمیز و آزاد، نیاز شدیدی به کاستن از افزایش‌های بی‌دلیل و نابجا و ناروا دارد، نه افزودن. مثالی می‌زنیم. در ترجمهٔ **فانزل اللّهُ سَکینته علیه و ایّده بجنودٍ لم تروها و جعل کلمةالذین کفروا السفلیٰ و کلمةاللّه هی‌العلیاء و اللّهُ عزیزٌ حکیمٌ** (توبه، ۴۰) هشت ـ ده اشکال و اشتباه و ترک اولیٰ دیده می‌شود. ترجمهٔ ویراستهٔ این عبارات که یک سوم آخر از آیهٔ ۴۰ سورهٔ توبه است، و طبعاً از زیر نظر تیزبین و نکته‌یاب جناب استادولی گذشته است، از این قرار است: «... آن زمان خدا وقار و آرامش خاطر خود را بر او فرستاد و او را به سپاه و لشکرهای غیبی خود که شما آنان را ندیدید مدد فرمود و ندای کافران را پست گردانید و ندای خدا (و دعوت اسلام) است که مقام بلند دارد، و خدا را (به هر چیز) کمال قدرت و دانایی است». اما اشکالات عدیدهٔ این یک سوم آیه، در بادی نظر از این قرار می‌نماید: «وقار و آرامش خاطر خود» در برابر «سکینته» اضافات دارد. هم «وقار» اضافی است و هم «خاطر». و یک کژتابی زبانی هم دارد و موهم این معنای ناخواسته است که گویی خداوند هم خاطر /آرامش خاطر دارد. ترجمهٔ «بجنود لم تروها» یعنی به سپاهیانی که نبینیدشان / نمی‌بینیدشان. پس عطف لشکر به سپاه، از مقولهٔ همان عطف

مترادفین بی‌جاست که در سراسر این ترجمه بالغ بر چند هزار فقره است. لم تروها فعل است یا عبارت فعلی با معنای وصفی است. «خود» و «شما» زاید است. «ندیدید» در چاپ اول و دوم (ناویراسته) «ندیده‌اید» بوده است. ترجمهٔ «کلمه» به «ندا» خالی از ایراد نیست و در تفاسیر و کتب لغت دیده نشده است. تازه «پَست بودن ندای کافران» چندان معنای روشنی ندارد. «هی‌العلیا» مبتدا و خبر و جمله یا عبارت اسمی است، و به فعل (= که مقام بلند دارد) ترجمه شده است. حال آنکه حفظ صیغه و ساختار جزء اولین و مهم‌ترین اصول ترجمه است که در این ترجمه، ولو در روایت ویراستهٔ آن، موارد عدول از این اصل، ده‌ها برابر بیشتر از موارد عملکرد آن است. و یک نمونهٔ دیگرش در آخرین جمله / عبارت همین مثال است. یعنی در **واللّٰه عزیزٌ حکیمٌ**. اصولاً اسماءاللّٰه‌الحسنی، در قرآن‌کریم فراوان به‌کار می‌رود، و طبق یک اصول نامدوّن، ولی عقلایی و عقل‌پسند، بهتر است که در شرایط مساوی و عدم دخالت عوامل دیگر، برای هر یک از حدود ۱۲۰ـ۱۳۰ اسم الهی در ترجمهٔ قرآن‌کریم، معادل فارسی یکسانی انتخاب شود. یعنی مانند اغلب مترجمانی که در دو دههٔ اخیر قرآن‌کریم را به فارسی ترجمه کرده‌اند همواره عزیز و حکیم و غیره را به یک معادل واحد، برگردانند. اغلب مترجمان امروزین قرآن این جملهٔ اسمیهٔ مرکب از مبتدا (اسم / موصوف) و خبر (صفت / دو صفت) را به «و خدا [وند] پیروز / پیروزمند فرزانه است» ترجمه کرده‌اند. حکیم را بعضی «استوارکار» ترجمه کرده‌اند. بحث بر سر این یا آن معادل نیست. بحث بر سر دو چیز است.

۱. حفظ صیغه و ساختار که اصولاً در این ترجمه رعایت نمی‌شود.

۲. حفظ وحدت معادل / اصطلاح که در مورد «عذاب مهین» ملاحظه شد که به سه ـ چهار معادل و سه ـ چهار شکل و شیوه ترجمه شده است.

□

سخن آخر

شادروان الهی قمشه‌ای در تأسیس شیوهٔ ترجمهٔ امروزین و راحت و روان قرآن‌کریم (به نثر معیار و معاصر و روز) سهمی فراموش نشدنی دارد. و فضل تقدم و تقدم فضل او را هیچ مترجم و خواننده و منتقد منصفی نباید از یاد ببرد. راهگشایی برای این شیوهٔ شیوا و مفهوم، توفیق و موفقیت اصلی آن بزرگ‌مرد است. اگر آن بزرگوار افزوده‌های تفسیری خود را همواره در درون پرانتز یا قلاب می‌آورد، ارزش کارش دو چندان، و بلکه بیشتر می‌شد. این کار، هم از بسیاری

اشتباهات جلوگیری می‌کرد، و هم کار ویرایش این ترجمه را تسهیل می‌کرد. حال آنکه در وضعیت فعلی، حتی با تلاش علمی توانفرسای ویراستار کاردان و پر توانی چون آقای استادولی، این زدودن افزوده‌ها، یا جداسازی و به درون پرانتز و قلاب بردن آن‌ها، امکان‌پذیر نبوده است و به این زودی‌ها و آسانی‌ها نیز ممکن و مقدور نخواهد بود.

شادروان الهی قمشه‌ای از اصول علمی و نظری ترجمه چندانکه باید و شاید (در مقایسه با کسانی چون شادروان پاینده یا آقای عبدالمحمد آیتی یا دیگران که مترجمان حرفه‌ای و پرکار بوده‌اند) باخبر نبوده است. چنانکه ما فقط به سه مورد آن اشاره‌کردیم و آن‌ها را به اختصار تکرار می‌کنیم: ۱. مزج شرح و تفسیر با ترجمه ۲. عطف مترادفین و قلم‌گردانی‌های غیر لازم ۳. تغییر ساختار و قالب واحدهای دستور زبانی. چنانکه در نقد ترجمهٔ جملهٔ **اللّهُ عزیزٌ حکیمٌ** ملاحظه کردیم. در مجموع این ترجمه (مراد طبع ویراستهٔ آن است)، ترجمه‌ای خوشخوان، تفسیرآمیز و آزاد است (در حدی که در عرف زبان انگلیسی paraphrase = نقل به معنا، یا free translation = ترجمهٔ آزاد، می‌گویند). این ترجمه ارزش تاریخی و تأثیر روان شناختی‌اش بیش از ارزش علمی و بالفعل و آکادمیک آن بوده است. به این شرح که این ترجمه در ۵۵ سال پیش و در طول نیم قرنی که صدها بار چاپ و تجدید شده و در میلیون‌ها نسخه منتشر گردیده، بیش و پیش از هر ترجمه‌ای به خوانندگان عادی و دوستداران قرآن و فهم معانی و معارف آن، نشان داده است که سبک و سیاق قرآن مجید، آن‌گونه که ترجمه‌های تحت‌اللفظی هزار ساله، نشان داده‌اند، جسته ـ جسته نیست، و این یعنی رمیدگی خاطر و هراس ذهنی میلیون‌ها مؤمن مسلمان فارسی زبان را از بین بردن. به عبارت دیگر رهیافت کلی شادروان قمشه‌ای، به صرافت طبع و ذوق سلیم و فطرت مستقیمش به ترجمهٔ قرآن درست و علمی بوده است، اما، در جزئیات و فرعیات و مفردات و ترکیبات و مسائل صناعی و فنی ترجمه کمبودهایی داشته است. کار او را با رسالت تاریخی ـ فرهنگی نیما یوشیج (علی اسفندیاری) پدر و بانی شعر نوی فارسی می‌توان مقایسه کرد که ابتکار و به قول قدما **بدعت حسنه** یعنی نوآوری سنجیده‌ای به‌میان آورد، و به‌جای روزنه، دروازه‌ای به روی شعر تکرار مکرّراتی و کلیشه‌پرداز یکصدسال اخیر فارسی بازکرد، و دیدها و دیدگاه‌ها و نگاه‌ها را اصلاح کرد، ولو آنکه بپذیریم خودش نمونه‌های درخشان یا مهمی از شعر نو عرضه نکرد. پیش از مرحوم قمشه‌ای، بصیرالملک و همزمان با او عبدالحسین آیتی (آواره) و اندکی پس از او مترجم توانایی چون ابوالقاسم پاینده هم به همین راه رفتند. و ترجمهٔ قرآن‌کریم پس از هزار سال و بیشتر که مترجمان رهیافت علمی ـ فنی درستی به ترجمه نداشتند،

و حتی یک ترجمهٔ خوش‌خوان و قائم به نفس، از میان بیش از یک‌هزار ترجمه، عرضه نکرده بودند، راه درست خود را پیداکرد. سخن خود را با این بیت ظهیر فاریابی به‌پایان می‌بریم:

جزای حسن عمل بین که روزگار هنوز　　خراب می‌نکند بارگاه کسری را

مصحف‌شناسی

مصحف حضرت علی (ع)

چنانکه در خلال این مقال ملاحظه خواهید فرمود، محققان فریقین و مورّخان قرآن [/ متخصصان و محققان در تاریخ جمع و تدوین مصاحف امام/ عثمانی، و سایر مصاحف بعضی از صحابه] اعم از مسلمانان و اسلام‌شناسان غیر مسلمان، در این واقعیت تاریخی تردیدی ندارند، بلکه آن را به تواتر نقل کرده‌اند که حضرت امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) اولین گردآورندهٔ قرآن‌کریم، قبل از جمع و تدوین عثمانی (مصاحف امام) به سرپرستی زیدبن ثابت، بوده است.

این واقعیت، نه استنباطی، نه عقیدتی، بلکه تاریخی ـ تحقیقی است و اگر بحثی هست ــ که فراوان هست ــ در جزئیات و سرنوشت آن است. در این گونه مسائل است که ۱. آیا حضرت (ع) قرآن‌کریم را در **۳ روز** جمع و تدوین کردند، یعنی بین الدفّتین / مانند کتاب امروزین در میان دو جلد قرار دادند، یا در شش ماه؟ ۲. آیا منظور از جمع، حفظ به معنای «از بر کردن» است، یا تدوین. ۳. ترتیب سوره‌ها در مصحف حضرت (ع) بر حسب نزول بوده است یا بر وفق مصاحف / مصحف عثمانی؟ ۴. آیا اضافات تفسیری داشته است؟ و اگر داشته آیا داخل متن بوده است یا در حاشیه؟ ۵. آیا متذکر ناسخ و منسوخ و شأن نزول و توضیح محکمات و متشابهات شده بوده است [و اگر شده در حاشیه یا کنارهٔ متن و نص مقدس قرآن بوده، و در مواردی که متعرض شأن نزول شده، آیا نام‌های مبهم ــ بدون تصریح در متن قرآن ــ را به ویژه در مورد منافقان آشکار ساخته است؟] ۶. آیا آیات ناسخ در ابتدا آمده یا آیات منسوخ؟

پاسخ به یکایک این سؤالات در تواریخ (مهم‌تر و کهن‌تر از همه *تاریخ یعقوبی*، قرن سوم هجری ــ که به فارسی هم توسط شادروان محمد ابراهیم آیتی ترجمه شده است ــ و کتابنامه‌ها

و کتاب‌ها و آثار قرآنی و تاریخ‌های قرآن، از المصاحف سجستانی (۲۳۰ـ۳۱۶ ق) تا *الفهرست* ابن‌ندیم (م ۳۸۰ ق) تا تفسیر شهرستانی (۴۷۹ـ۵۴۸ ق) تا *اتقان* سیوطی (م ۹۱۱ ق) (دارای چند ترجمهٔ فارسی) تا *بحارالانوار* علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ ق) تا تاریخ‌های جدید قرآن، مانند *تاریخ قرآن* نولدکه (۱۸۳۶ ـ ۱۹۳۰ م) (به آلمانی). و *تاریخ قرآن* ابوعبدالله زنجانی (م ۱۳۶۰ ق) (به عربی، دارای ترجمهٔ فارسی) و *تاریخ‌القرآن* عبدالصبور شاهین (معاصر) و تاریخ‌های استادان محمود رامیار و دکتر محمد باقر حجتی و منابع قدیم و جدید دیگر آمده است. حال برای یافتن پاسخ این سؤالات و مسائل و ابهامات به منابع قدیم و جدید دیگر مراجعه می‌کنیم، تا حتی‌المقدور تصویر تاریخی روشن‌تر و روشنگری، از مصحف مولا علی (ع) ــ نخستین مصحف گرد آمده پس از وفات رسول اکرم (ص) به‌دست می‌آوریم.

ابن‌واضح یعقوبی در تاریخ خود بحث نسبتاً مشبعی دربارهٔ این مصحف شریف و شکل و ساختار آن دارد. می‌نویسد که گفته‌اند علی‌بن ابی‌طالب (ع) پس از وفات پیامبر (ص) آن [مصحف] را فراهم ساخت و بر شتری نهاده آورد و [به احتمال نزد جمعی از کبار صحابه یا لجنه / گروهی که عثمان به سرپرستی زیدبن ثابت برای جمع و تدوین قرآن‌کریم مأمور ساخته بود] گفت: **هذا القرآن قد جمعته** (این قرآن است که آن را فراهم کرده‌ام) و آن را به هفت جزء بخش کرده بود.

سپس هفت جزء را به تفصیل با ذکر اسامی سوره‌ها یاد می‌کند. مترجم فاضل این تاریخ معتبر، شادروان محمد ابراهیم آیتی در پانوشتی که مربوط به تعداد سوره‌هاست چنین آورده است: «همهٔ این سوره‌ها ۱۰۹ سوره است و ۵ سوره از نسخه افتاده است. ← *مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار* شهرستانی» (*تاریخ یعقوبی*، نقل به اختصار و تصرف در بعضی عبارات، ج ۲ / ص ۱۵ـ۱۶).

شادروان استاد محمود رامیار در *تاریخ قرآن* خود، هم مفصّل‌ترین و هم مستندترین و هم انتقادی‌ترین بحث را دربارهٔ مصحف حضرت (ع) و آرا و انظار و اقوال دیگران، به میان آورده است. او دربارهٔ یعقوبی و تاریخش و اشاره و اطلاعاتش دربارهٔ مصحف حضرت علی (ع) چنین نوشته است: «منبع دیگری که داریم *تاریخ یعقوبی* (ابن واضح) است. این کتاب حوادث تا سال ۲۵۲ هجری را دارد. کتاب بسیار معتبری هم هست. اما صدافسوس ترتیبی که او نقل می‌کند با هیچ روایت و درایتی همخوان نیست. [سپس هفت جزء را تفصیلاً نقل می‌کند؛ و در ادامه می‌آورد:]... همهٔ این سوره‌ها ۱۰۹ سوره است و پنج سوره‌ای که یادداشت نشده عبارت است از: فاتحةالکتاب، ۱؛ الرعد، ۱۳؛ سبأ، ۳۴؛ التحریم، ۶۶؛ العلق، ۹۶.

«جز این ترتیب، یعقوبی به ترتیب دیگری نیز اشاره می‌کند که علی (ع) فرمود: قرآن به چهار جزء نازل شد. یک چهارم دربارهٔ ما، یک چهارم بر [علیه] دشمنان ما، یک‌چهارم مَثل‌ها و یک‌چهارم محکم و متشابه.

«اما واقع این است که این وصفِ یعقوبی و تقسیم بدان ۷ جزء، بسیار غریب می‌نماید. چیزی که جملهٔ مورّخان و راویان گفته‌اند ترتیبی است برحسب نزول، و مشتمل بر شأن نزول [ها] و توضیح بسیاری از مبهمات قرآن، اما این وصف، همهٔ آن سخنان را در هم می‌ریزد...

«بیشتر اخبار و روایات حاکی از آن است که مصحف علی (ع) به ترتیب نزول گردآوری شده بود. یعنی مثلاً اول سورهٔ إقرأ ۹۶؛ بعدالمدثر ۷۴... تا آخر. اما دربارهٔ این‌که شامل چه بوده و آیا تنها حاوی متن قرآن بوده و یا شأن نزول و ناسخ و منسوخ را نیز داشته است سخنان مختلفی گفته‌اند.

«امام باقر (ع) فرمود: کسی از مردم نیست که بگوید قرآن را چنان‌که خداوند نازل فرموده جمع کرده‌ام، مگر این‌که دروغ گفته باشد. قرآن را به ترتیب نزول کسی جمع و حفظ نکرد مگر علی بن ابی طالب. این سخن از اهل بیت است و آخرین سخن، ولی از جزئیات آن آگاهی بیشتری نداریم... روایت جالب توجهی هم هست که دو سورهٔ [غیر اصیل] «خلع و حفد» را به علی (ع) نسبت می‌دهد... خلاصه این‌که گفته‌اند مصحف امیرمؤمنان علی (ع) را به ترتیب نزول آیات گردآوری شده و شأن نزول آیات و اوقات نزول و تأویل متشابهات را داشته و ناسخ و منسوخ را تعیین کرده و عام و خاص و کیفیت قرائت را بیان می‌داشته است. اما اختلاف قرائت‌هایی که قاریان قرآن از مصحف یا قرائت امیرمؤمنان باز گفته‌اند و به ما رسیده، بیشتر اختلاف لهجه‌ای و تجویدی است. جز سه مورد که یکی در سورهٔ والعصر ۱۰۳ است و اختلاف زیاد است. دو مورد دیگر در ۷ (اعراف) آیهٔ ۳۲ و ۲۶ (شعراء) آیهٔ ۲۱۵، جملاتی به توضیح و تفسیر اضافه دارد، و ما واقعاً نمی‌دانیم که نسبت‌ها تا چه حد می‌تواند درست باشد. آنچه در سورهٔ والعصر به علی (ع) نسبت داده شده با قرائت رایج کنونی فرق بسیار دارد؛ در صورتی که می‌دانیم قرائت کنونی نیز به علی (ع) می‌رسد. پس در اصالت این نقل قول‌ها جای گفت‌وگو بسیار است... امام جعفر صادق (ع) فرمود کتابی نزد ماست به املای رسول اکرم و خط علی (ع) (*اصول کافی*، ۲۴۲/۱)» (*تاریخ قرآن*، نوشتهٔ محمود رامیار، صص ۳۶۵-۳۷۳). او سپس دو بحث مهم دیگر مطرح می‌کند: ۱. امضای مصحف منسوب به حضرت «کتبه علی بن ابوطالب» است حال آنکه، طبق قاعدهٔ نحوی باید «علی‌بن ابی‌طالب» باشد. اما با استناد به مدارک کهن و

منقولات اصیل ثابت می‌کندکه این نحو کاربرد، در صدر اول اسلام و حتی اندکی پیش از ظهور اسلام سابقه داشته و لذا از عدادِ انکارِ نسبتِ صحتِ مصحف به حضرت علی (ع) خارج است (پیشین، صص ۳۷۴-۳۷۷). اما با وجود این، صحت انتساب به ادلهٔ مثبته نیاز دارد. سخن دوم ایشان این است که چندین [شاید بیش از ده] نسخهٔ خطی به عنوان مصحف علی (ع) معروف است، و همه به خط کوفی است و بر پوست [آهو] و عقلاً بعید است که حضرت (ع) چندین نسخه از قرآن کریم کتابت کرده باشند. شادروان رامیار سپس ادلهٔ وجود تعدد مصاحف منسوب به حضرت (ع) را بر می‌شمارد (پیشین، ص ۳۷۸).

□

دومین منبع مهم و کهنی (از قرن سوم هجری) که اشاراتی دربارهٔ مصحف مولا علی (ع) دارد *کتاب المصاحف*، اثر سجستانی (۲۳۰-۳۱۶ ق) است. نام کامل او حافظ ابوبکر عبداللّه‌بن ابی داود سلیمان‌بن اشعث است. (دربارهٔ او و جایگاه و پایگاه بلند قرائت‌شناسی و قرآن‌پژوهشی او نگاه کنید به *اعلام* زرکلی، *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* و مقدمهٔ همین کتاب [*المصاحف*] که به کوشش اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه نامدار انگلیسی، آرتور جفری ــ صاحب آثار عدیدهٔ قرآن از جمله *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، که استاد فریدون بدره‌ای به فارسی ترجمه‌کرده‌اند، تصحیح و چاپ شده است].

سجستانی در این کتاب، ذیل عنوان «جمع علی‌بن ابی‌طالب رضی‌اللّه عنه القرآنَ فی المصحفِ» می‌نویسد: «عبداللّه از قول محمدبن اسماعیل احمسی و او از قول ابن فضیل و او از اشعث و او از محمدبن سیرین [۳۳-۱۱۰ ق، تابعی، اهل بصره از بزرگ‌ترین فضلای زمان خود در اغلب علوم اسلامی، صاحب کتاب *تعبیرالرؤیای* معروف ← *اعلام* زرکلی که ده‌ها منبع کهن دربارهٔ او یادکرده است] برای ما [مع‌الواسطه] روایت‌کرده است که چون نبی‌اکرم صلّی اللّه علیه و سلّم درگذشت، علی (ع) سوگند یادکرد که ردایی بر دوش نگیرد [= جامه نپوشد و از خانه بیرون نرود] مگر برای شرکت در نماز جمعه تا آنکه قرآن را در مصحفی جمع آورد، و این کار را انجام داد؛ پس از چند روز ابوبکر کسی را به دعوت او فرستاد [و چون حضرت نزد او رفت، گفت:] یا اباالحسن آیا از امارت من ناخشنودی / اکراه داری؟ [حضرت (ع)] گفت به خدا سوگند چنین نیست، مگر این‌که سوگند خورده‌ام که جامه‌ای نپوشم [و از خانه بیرون نروم] جز برای نماز جمعه [تا قرآن راگرد آورم]، آنگاه با او مصاحفه‌کرد و بازگشت. [سپس در میان قلاب که حاکی از افزایش مطلب از یک نسخه و مسائلی از نظیر آن است چنین آمده است:] < ابوبکر ــ یعنی

سجستانی ـ گوید مسئلهٔ (وجود و جمع) مصحف را هیچ‌کس جز اشعث یاد نکرده است و سخن او استوار نیست؛ و گفتنی است که گفته‌اند عبارت «... تا آنکه قرآن را جمع کنم» یعنی حفظ / از بر کردن آن را کامل کنم؛ چراکه [به یک تعبیر] دربارهٔ کسی که قرآن را حفظ می‌کند، می‌گویند قرآن را جمع کرده است (*المصاحف*، قاهره، المطبعة الرحمانية، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م، ص ۱۰).

سومین منبع کهن و معتبر (از قرن چهارم هجری) که به مصحف امیرالمؤمنین علی (ع) اشاره دارد، فهرست ابن ندیم (م ۳۸۰ ق) است. او در مبحث «گرد آورندگان قرآن در زمان نبی اکرم (ص)» اول «علی‌بن ابی‌طالب رضوان‌اللّه علیه» را نام می‌برد (*کتاب الفهرست*، للندیم، ابوالفرج محمدبن ابی یعقوب اسحق المعروف بالورّاق. تحقیق رضا تجدّد. طهران، مکتبةالاسدی و مکتبةالجعفری التبریزی، تاریخ مقدمه ۱۳۵۰ ش / ۱۳۹۱ ق / ۱۹۱۷ م، ص ۳۰).

همو در ذیل مبحث پیشگفته این مبحث را دارد: «ترتیب سورالقرآن فی مصحف امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب کرّم‌اللّه وجهَه: ابن‌المنادی گوید حسن‌بن‌عباس به من گفت از طریق عبدالرحمن‌بن ابی حماد از حکم‌بن ظهیر سدوسی از «عبد خیر» باخبر شدم که دربارهٔ علی علیه‌السلام چنین گفت که او هنگام وفات نبی‌اکرم (صلعم = صلی اللّه علیه وسلم) شاهد نگرانی و بددلی [= به دل خود بد آوردن، فال بد زدن] مردم شد، لذا سوگند خورد که ردایش را از دوشش بر نگیرد تا آنکه قرآن را جمع کند. آنگاه سه روز در خانه‌اش نشست تا قرآن را گرد آورد؛ و آن نخستین مصحفی است که در آن قرآن از حفظ [= حافظه] او جمع و تدوین شده است [یا: ... قرآن را از حفظ / حافظهٔ خویش جمع کرده است]. و این مصحف نزد خانوادهٔ جعفر بوده. و من خود در زمان خویش در نزد ابویعلی حمزةالحسنی ـ رَحِمَهُ‌اللّهُ ـ مصحفی دیدم که به خط علی‌بن ابی طالب بود، و صفحاتی از آن افتاده بود / افتادگی داشت، و آن را خاندان بنی / بنو حسن به مرور زمان، به شیوهٔ توارث / ارثی [نسل اندر نسل] نگاهداری می‌کردند؛ و ترتیب سوره‌ها در این مصحف از این قرار است...» [آری، متأسفانه دنبالهٔ مطلب مربوط به اسامی و ترتیب سوره‌ها از این کتاب معتبر ساقط شده است و معلوم نیست چه عمد و قصدی درکار بوده است].

□

یکی از مدارک مهم و نویافته‌ای که شرح قابل توجه و اضافه بر منابع کهن دیگر دربارهٔ مصحف امیرالمؤمنین ـ صلوات الله علیه ـ در بر دارد، تفسیر *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار* اثر متکلم جلیل‌القدر محمدبن عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ ق)، صاحب *ملل و نحل* معروف است که

خود را در کلام اشعری و در فقه پیرو مذهب شافعی فرا می‌نموده، و یا کشف و سپس چاپ عکسی این کتاب در ۲ جلد (تهران مرکز نشر نسخ خطی)، و چاپ حروفی انتقادی آن (که تاکنون یک جلدش به تحقیق و تعلیق دکتر محمدعلی آذرشب در سال ۱۳۷۶ به همت مرکز نشر میراث مکتوب انتشار یافته) معلوم و مسلّم شده است که گرایش جدّی شیعی (احتمالاً؛ اسماعیلی) دارد. او در فصل دوم مقدمه که در کیفیت جمع قرآن مجید است، از اهمیت مصحفی که در دست امیرالمؤمنین بوده است سخن می‌گوید و می‌نویسد که آن حضرت (ع) در آن نسخه، اسراری به اشارت حضرت رسول (ص) ــ یعنی تفسیروار ــ افزوده بوده است. سپس همو (شهرستانی) صحابه‌ای را که جمع قرآن را بر عهده داشتند، ملامت می‌کند که چرا نسخهٔ حضرت را رهاکردند و نپذیرفتند. سپس می‌نویسد: «... و او علیه‌السلام چون ازکفن و دفن پیامبر (ص) فارغ شد سوگند خورد که ردایی بر دوش نگیرد، جز برای نماز جمعه، تا آنکه قرآن را جمع کند. چراکه به این امر به‌نحو جازمی مأمور بود. سپس آن را چنانکه نازل شده بود [یعنی به ترتیب نزول] بدون تحریف و زیاده و نقصان جمع کرد؛ پیامبر (ص) از پیش به مواضع ترتیب و وضع و تقدیم و تأخیر [آیات و سوره‌ها] اشاره‌کرده بود...». (*مفاتیح الأسرار*)، چاپ عکسی، ص ۵ سپس نکتهٔ بی‌سابقه‌ای که شاید در هیچ منبعی اشاره نشده باشد، به میان می‌آورد و می‌نویسد: «... و گفته‌اند مصحف او دارای متن و حواشی بوده است...» (همان‌جا). و به دنبال آن چنین می‌آورد: «و گویند چون از جمع آن فارغ شد به کمک غلامش قنبر آن را به نزد مردم [بزرگان صحابه] بردند که در مسجد بودند. آن‌ها این مجموعه را به‌دشواری حمل می‌کردند و گویند به اندازهٔ بار شتری بود. حضرت (ع) به ایشان گفت این کتاب الله است به گونه‌ای که بر حضرت محمد (ص) نازل شده است آن را بین دو جلد (لوح) جمع آورده‌ام. آنان گفتند مصحفت را بردار و ببر ما به آن نیازی نداریم. حضرت (ع) گفت به‌خدا دیگر هرگز آن را نخواهید دید. وظیفهٔ من این بود که چون جمعش کردم آگاهتان سازم و سپس در حال خواندن این آیه به خانهٔ خود بازگشت: **یا ربّ انَّ قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً**» (تفسیر شهرستانی، تحقیق دکتر آذر شب، ج ۱، ص ۱۲۰).

اهمیت دیگر *مفاتیح‌الاسرار* در این است که ترتیب مصحف حضرت علی (ع) را به نقل از مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ ق) نقل می‌کند.

□

دیگر از اختصاصات مصحف حضرت علی (ع) این بوده است که به گفتهٔ شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، و بعضی دیگر از محققان در آن تأویل معانی آیات قرآن نیز وجود داشته بوده است (*اوائل*

المقالات، ص ۹۴). دیگر آنکه در آن منسوخ بر ناسخ مقدم بوده است (*تاریخ‌القرآن*، زنجانی، ص ۵۴). نیز گفته‌اند بسیاری از مبهمات، از جمله نام بعضی از منافقان را [طبعاً در حاشیه] آشکارکرده بوده است. همین‌هاست که باعث پذیرفته نشدن آن شده و حضرت (ع) در عین تأیید مصحف عثمان / امام مصحف خود را برای همیشه پنهان داشته‌اند و بسیاری از منابع شیعی برآنند که آن مصحف به نوبت و توارث در دست ائمه ـ علیهم‌السلام ـ بوده است و اکنون نزد حضرت ولی‌عصر (عج) است (*حقائق هامة*، ص ۱۶۰). آری وجود تاریخی و تفاوت‌های مصحف حضرت (ع) مسلم است، اما در وجود عینی آن تا امروز تردیدهای جدی علمی هست. نیز ← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* و *تاریخ قرآن رامیار* که منابع بسیاری یادکرده است.

گنجینه‌ای قرآنی / زبانی / کلامی
با قدمتی نزدیک به یک هزاره
(تفسیر سورآبادی)

■ *کتاب هفته*: آقای خرّمشاهی، با درود به روان احیاگر و مصحح صاحب‌نظر این اثر معتبر، و تبریک به همهٔ عاشقان قرآن کریم و دوستاران ترجمه و تفسیر آن «وحی‌نامهٔ» عظیم و شیفتگان زبان فارسی قدیم، و سپاس از «فرهنگ نشر نو»، ناشر نستوه این کتابِ چنْدارزشی، با شوق و شناختی که در شما در زمینهٔ قرآن‌پژوهی سراغ داریم، و با اعتراف و استناد به این‌که «آب دریا را اگر نتوان کشید / هم به‌قدر تشنگی باید چشید» خواهشمندیم شمه‌ای در معرفی ــ چون‌که نقد و عیارسنجی آن مجال و مقالی جانانه و جداگانه می‌طلبد ــ برای ما و خوانندگان فرهیختهٔ *کتاب هفته* بیان بفرمایید، تا ان‌شاءاللّه حقّ و حاقّ مطلب مطلوب را، خود شما یا قرآن‌پژوهان دیگر به‌ویژه در نشریات قرآنی و دین‌پژوهی و حتی ادبی و زبانشناسی ادا کنید / کنند.

□ **بهاءالدین خرّمشاهی**: با نام خدا، و سلام و سپاس به / از مدیران و همکاران نشریهٔ مطبوع و همه‌پسند شما، و عرض شادباش به قرآن‌شناسان و فارسی‌پژوهان ایران و اقالیم زبان دُرافشان دری در سراسر قلمرو آن و جهانِ اسلام‌شناسی / ایران‌شناسی، و اسلام‌شناسان / ایران‌شناسان جهان، و درود به روان جاودان مفسر ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به سورآبادی [نیشابوری] (در گذشتهٔ سال ۴۹۴ ق) و دوست دانشمند دلبند دیرینم، زنده‌یاد استاد علی‌اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۱۰ـ۱۳۷۳ ش)، به اطاعت امر شما، در این گفت‌وگو، بعضی از برجسته‌ترین وجوه اهمیت این «رحیق مختوم» را که تصحیح صحیح و دشوارش برترین یادگار ماندگار اوست که با این اثر پرثمر سایه‌گستر، بیش از یک دهه از واپسین دهه‌های عمر پربار و برکت و پرشور و حرکت خود را که میوهٔ دلش بود، از تطاول بی‌رحم ایام، نجات داد، یاد می‌کنم.

این بنده که از اوایل عهد احیای این کار سترگ، در حدود ۱۵ سال پیش ــ و بلکه پیشتر ــ از سخت‌کوشی‌های شبانه‌روزی او، با همکاری اعضای خاندان دانشور جلیلش باخبر و سپس به پیشنهاد و خواهشمندی خود، در بازخوانی (/نمونه‌خوانی ۱۴۰۰ صفحهٔ) آن مفتخر بودم و برای همان مقدار در حدّ مقدور، ۵۰ـ۶۰ صفحه‌ای یادداشت ویراستاروار عرضه داشته بودم، با قدر و قیمت خود اثر و رنج ــ البته رنج شیرین و دلپذیر ــ تصحیح چند متنی این ترجمه و تفسیر کلانْ‌حجم و گران‌سنگ، یعنی کار سترگ آن بزرگوار از نزدیک آشنا بودم و یکی از عزیزترین آرزوها و در عین حال دغدغه‌های فکری ـ فرهنگی‌ام، به پایان رسیدن این تصحیح و طبع و انتشار آن بود، که بحمدالله از سعادت مثل بسیاری دیگر بهره‌مند شدم [اگر کسی یا کسانی از خوانندگان تصور کنند بنده مبالغه می‌کنم خود دانند، اما برای رفع این تصور، ناچارم مبالغه‌نمای دیگری که از واقعیت‌های ملموس و معنی‌بخش زندگی کم‌سوی این خادم دلباخته و سرانداختهٔ قرآن کریم یا دیوان حافظ، مخصوصاً از آن منظر که متناقضاً هم شرح بسیاری از ظرائف قرآن مجید و هم حاشیهٔ بسیاری از طرایف اندیشهٔ حافظ است، به‌میان آورم و آن این‌که خواندن و بازخوانی و تأمل و نکته‌یابی و تدبر در قرآن و دیوان حافظ که جای والای خود را دارد، انس و شیدایی من، بدون سر سوزنْ ریایی که فقط یک اخگرش خرمن دین خواهد سوخت، با این دو کتاب بیش از چهل سال به جایی رسیده است که دیگر بحث در اختلاف قراآت (که دو معنی دارد) و توجه به نسخه‌بدل‌ها که بنده اولی را **دگرخوانی**، و دکتر نیساری دومی را **دگرسانی** نامگذاری کرده‌ایم، عشقی نیست که بعضی فکر می‌کنند فریاد می‌زند، بلکه در حکم آن عشقی هست که بعد از انس و آشنایی با **چارده روایت** از هر دو کتاب، به فریادم می‌رسد]. باری بگذریم که فرصت اندک و حرف‌های بسیاری در پیش داریم. شکل دادن به گفت‌وگو از شما وگرنه بنده استعداد خدادادی در «پاشان‌اندیشی» و شاخه‌شاخه‌کردن بحث دارم.

■ *کتاب هفته*: **با آن که همین حاشیه‌روی‌ها و جهش ذهن و زبان بی‌جاذبه نیست، ولی دو هفته‌ای می‌گذرد که هم شما و هم ما برای این گفت‌وگو بحث و برنامه‌ریزی و مطالعه کرده‌ایم.**

□ **خرّمشاهی**: بله، بنده‌ای که از کم‌فرصتی و از کمبود کتاب‌خوانی حسرت‌زده و به‌قول حافظ داغ‌دل هستم، و بدعهدی زمانه زمانم/ امانم نمی‌دهد، قبلاً که نیمی از این تفسیر ۳۵۷۱ صفحه‌ای را خوانده بودم، در حدود بیست روزی که دوره‌ای از این *تفسیرالتفاسیر* به لطف ناشر فرهیخته‌اش به دستم رسیده است، مدام یا خودش را می‌خوانم یا درباره‌اش. تا اگر هم کمبود جا و وقت و عوامل دیگر اجازهٔ بسط مقال شایسته یعنی سزاوار این کتاب و این متن مرجع را

نمی‌دهد لااقل دو مقصود ــ به توفیق الهی حاصل شود. الف) ادای دین به بانی و بانیان ب) و دراین میان نقش کارساز دوست دانشمند دلبندم جناب آقای دکتر مهاجرانی ــ از نقش جناب آقای مسجد جامعی خبر ندارم ــ و تشکر از ایشان نباید فراموش شود.

■ *کتاب هفته*: **آقای خرمشاهی اگر موافقید به اصطلاح موسیقیدان‌ها پرده گردانی کنیم و تا فرصت هست برویم سراغ بحث‌های فنی ـ تخصصی (اما نه بیش از حد اختصاصی). پیشتر به چند ارزشی‌بودن این تفسیر تقریباً هزارساله اشاره کردید. لطفاً به اختصار همه یا اصلی‌ترین وجوه اهمیت و ارزشمندی «تفسیر سورآبادی» معروف به تفسیرالتفاسیر را بیان کنید.**

□ **خرّمشاهی:** بسیار خوب، دیگر توجه و تمرکز و مرکز و محور گفت‌وگو را می‌گذاریم روی همین وجوه.

۱. شاید تعیین ارجحیت و اولویت ارزش‌های این اثر مقدس و مهم دشوار باشد. ولی تبرکاً و ترجیحاً اول ازارج و اعتبار قرآنی ـ تفسیری آن حرف می‌زنم. بخش اصلی از وجه اول فنی بودن این تفسیر است که قطع‌نظر از قدمت دامن‌گسترش، که فقط ترجمهٔ تفسیر طبری (یک قرن = نیمهٔ قرن چهارم هجری) و ترجمه و تفسیر ابوالمظفر شاهفور اسفراینی (در گذشتهٔ ۴۷۱ ق در طوس)، در حدود یک‌ربع قرن پیشتر تفسیری همطرز و همطراز و هم‌شکل و هم‌اندازهٔ آن است، بسیار خوش‌تدوین است. ابتدا چند جمله از مقدمهٔ کوتاه مؤلّف را که انتخاب و علامت‌گذاری کرده‌ام می‌خوانم که ضبط یا تندنویسی شود، بعد به سایر امتیازات که من شرحشان را ناگفته گذارده‌ام، اما مؤلف در سراسر ساختار کتاب، بسیار یکدست و پیگیر و بدون فراز و نشیب به آن عمل کرده، می‌پردازم: «افتتاح: بدانید عزیزان من که ما این تفسیر را از بهر آن به پارسی کردیم، که از ما چنین درخواستند تا نفع آن عام‌تر بود، و نیز تا خوانندگان این ترجمه، [فهم؟] توانندکرد این ترجمهٔ قرآن را به عبارت پارسی، چه اگر به تازی کردمی، آن را معلّمی دیگر بایستی تا ترجمه مطابق و موافق بودی و مقصود مهین از تفسیر قرآن اوّلاً ترجمه و عبارت نکوست، آنگه معانی و شأن نزول و اقاویل مفسّران و تلفیق آیات و حل مشکلات. و نیز قرآن را به هیچ لفظ تازی عبارت نتوان‌کرد نکوتر از آنکه خود ظاهر نظم قرآن است و حاجت که هست بیشتر به ترجمهٔ پارسی است در خورِ ظاهر قرآن...»

مراد از ترجمه و تفسیر تخصصی و فنی که سورآبادی در این کار کارستان عرضه داشته این است که در عصر فقدان نظریه‌های علمی یعنی زبانی / ادبی / بلاغی دربارهٔ ترجمه توانسته

است، ترجمه‌ای به دست دهد که حتی‌المقدور (یعنی مقدور در افق فرهنگی زمانه) خوش‌خوان باشد. اما همان‌طور که فی‌المثل در ۱۰۰۰ سال پیش هم برای جوامع فرهنگی و هنرمندان امکان نداشت که از سایهٔ خود بیشتر بپرند، لذا او هم همفکر با سایر قرآن‌پژوهان، نمی‌توانسته است، نظریه‌آفرینی یا آفرینش هنری به خرج دهد. لذا در اشاره به یکی از اصول ترجمه، عرض می‌کنم عقل و دانش و توانش جمعی نمی‌توانسته است با جهشی به نظریه‌های زبانی ـ ادبی امروز برسد، یا برسند و این نظر یا نظریه را جزء اصول و ارکان اصلی ترجمه بپذیرند، که رعایت مقتضیات زبان مقصد [در این‌جا فارسی] در هر ترجمه‌ای، از جمله متون مقدس، اولویت و ضرورت دارد. این سخن به معنای نادیده گرفتن مقتضیات زبان مقصد [در این‌جا عربی] نیست. یا هر دو اقتضائاتی دارند که رعایت نکردن آن‌ها، ترجمه را از دستورمندی و لذا از فصاحت یا خوش‌خوانی می‌اندازد. هیبت و حرمت زبان کتب آسمانی یا متون مقدس هم به این پدیده دامن می‌زند تا رفته‌رفته عقل‌های پیشرفتهٔ فردی و پیشرفت عقل جمعی، با تکامل نقد ادبی یا قواعد بلاغی یا سخن‌سنجی به آن‌جا برسد که دریابد اگر در متن، کنایه یا تشبیه یا استعاره، یا مثل / ضرب‌المثل یا موجودات زبانی ـ ادبی دیگر هست، باید مانند عکس‌برگردان، ولی نه ماشینی، در ترجمه هم همتای آن‌ها ظاهر گردد. شایع‌ترین بلیه و ابتلای ترجمه‌های کهن ما از قرآن، فقدان نظریه‌های ترجمه است که چنان‌که اشاره شد، نمی‌گذارد به‌خاطر مترجم خطور کند که دستور زبانِ [زبان] مقصد را (که غالباً زبان مادری مترجم است) باید اصل گرفت. لذا چون در زبان فارسی، جای قانونی فعل در آخر جمله / عبارت، و در زبان عربی و نص مقدس قرآن که مَثَل اعلای عربی فُصحیٰ است، مثل سایر آثار عربی که نه آسمانی‌اند، نه قدسی، نه معجزه، فعل در آغاز جمله می‌آید لذا فی‌المثل عبارت فعلیهٔ قرآنی و **اوفوا بعهدی اوفِ بعهدکم** نباید چنین ترجمه شود: «و تمام به‌جای آرید پیمان مرا تا من تمام به‌جای آرم پیمان شما را» بلکه با همان کلمات به این صورت: «پیمان مرا تمام به جای آرید / آورید تا من نیز پیمان شما را تمام به‌جای آرم / آورم» سبک و سیاق نابجا و مثال‌های غریب در سراسر شیواترین ترجمه‌های کهن ما در درازنای یک هزاره سایه انداخته است. اگر تاریخ و تکامل را فراموش نکنیم نثر این اثر و دو سه ترجمهٔ کهن فارسی دیگر، از جمله ترجمه و تفسیر ابوالفتوح رازی، و همچنین *کشف‌الاسرار* میبدی اغلب در برابرسازی یا معادل‌یابی / گزینی / سازی، آثاری بس ارجمندند.

آری نثر ترجمه فقط ساختار ترجمه نیست، بلکه معادل‌ها و مفردات هم مهمند و طرز و لحن بیان. در اغلب موارد مهم ــ تا آن‌جا که قواعد دستوری و بلاغی اجازه می‌دهد ــ حفظ صیغه

و ساختار لازم‌الرعایه است. یعنی از یک عبارت وصفی نباید بی‌دلیل صفت ساخت یا بالعکس. شیوایی (روشنی، بی‌ابهامی) و شیرینی آمد ـ نیامد دارد، چه در نثر ترجمه، چه در نثر آزاد حتّیٰ. گاه باید مفرد را جمع آورد، گاه جمع را مفرد. گاه باید تتابع اضافات مکرر را با آوردن واو، طبیعی کرد. مترجم قرآن، وقتی که ترجمه‌اش تفسیرآمیز و تفصیلی باشد «بیرون ـ شد»های بیشتری دارد. استادی بی‌مانند سورآبادی در این است که ترجمه را برخلاف شادروان قمشه‌ای و حتی دکتر خرم‌دل، با تفسیر در هم نمی‌آمیزد. یا فقط از ۳ تا ۵ درصد جوازات ترجمه / مترجم که مثل تنخواه‌گردان در اختیار هر مترجمی هست استفاده کرده است. میزان استفادهٔ استاد خرم‌دل از عناصر تفسیری در بخش ترجمهٔ اثرشان در حدود ۲۰ تا ۳۰ درصد از توضیحات و افزایه‌های تفسیری، و میزان استفادهٔ افراطی شادروان مهدی الهی قمشه‌ای در حدود ۵۰ درصد است. و دو ویراستار که مستقلاً و مسئولانه آن را با صرف یک دو سال وقت ویرایش کردند، بیش از سی درصد توفیق نیافتند.

اما ساختار درست و دقیق ترجمه و تفسیر بزرگ‌مردی چون سورآبادی بسیار روشن و طبیعی است. ابتدا، پس از مقدمه‌ای کوتاه، هر آیهٔ قرآن را به چند عبارت کوتاه که با حروف سیاه چاپ شده تقسیم / تقطیع می‌کند و سپس ترجمه‌ای شیوا و شفاف و استوار از آن به دست می‌دهد. و سپس به تفسیری نسبتاً کوتاه که قبل از هرچیز به فضیلت و خواص سور (نقل احادیثی که بیانگر پاداش معنوی قرائت هر سوره یا هر آیه است) می‌پردازد و این سنت در میان مفسران بزرگ شیعه و اهل سنت رایج است و حتی کتاب‌های مستقل در این باب نوشته‌اند. یک ویژگی دلنشین و کمابیش مبتکرانهٔ *تفسیرالتفاسیر* [= تفسیر سورآبادی] ترجیع‌بندواره‌ای است که در تفسیر نسبتاً کوتاه آن از هر آیه [میانگین = حدوداً نیم صفحهٔ وزیری برای هر آیه] می‌آید و آن با عنوان سیاه سؤال، اِن قلت‌ها و ایرادهای مفسران دیگر یا طرح شده از سوی خود را، گاه به صورت دفع دخل مقدر، گاه به صورت حل شبهه و دفع مغلطه به ایجاز مطرح می‌سازد و به همان ایجاز در یک یا چند وجه پاسخ می‌دهد. شأن نزول‌ها یا اسباب نزول‌ها را هم که عمدتاً علم یا فنی کاملاً نَقلی (مبتنی بر احادیث) است در موارد مناسب می‌آورد. نثرش با آنکه به تعبیر دکتر شفیعی کدکنی (در مقاله‌ای اشاره خواهد شد) «ملمع» (فارسی ـ عربی) است، یعنی نه فقط مفردات و ترکیبات و تعبیرات عربی زیاد دارد، بلکه اصولاً به شیوهٔ بعضی آثار قدیم و جدید در جای‌جای کتاب، از یک تعبیر کوتاه تا یک صفحهٔ بلند به عربی نوشته شده است. عربی‌اش چون کهن است، ولو از نظر عرب‌زبان‌های ادیب و سبک‌شناس، اندکی متفاوت بنماید، ولی برای ما

مانند آثار عربی علما/حکما/فقها/ ادبا/ و متکلمان و مفسران خوش‌قلم قرن پنجم فی‌المثل ابن‌سینا، غزالی، فخررازی، زمخشری، ابوعلی طبرسی یا حتی شیخ طوسی است که چندین و چند سال در عراق می‌زیسته است. سخن آخر این‌که این تفسیر مثل تفسیر میبدی (نوبت دوم)، و تفسیر ابوالفتوح و تفسیر مجمع و زمخشری و فخر رازی و بیضاوی خالی از حشوهای علمی و معلومات‌نمایی و انشاهای آکادمیک است. البته تفسیرهای خوب فریقین بیش از یکصد اثر است. [از میان بیش از ۳۰۰۰ تفسیر کامل (لطفاً به *تفسیرنامه‌ی* جناب بکایی مراجعه فرمایید)].

۲. دومین اهمیت این تفسیر که نظر به اطالهٔ کلام قبلی ناگزیر باید کوتاه‌تر بگوییم، مذهب و مکتب اعتقادی/ اجتماعی / کلامی مؤلف است که از **کرّامیه** است (تلفظهای کِرامیه/کَرامیه هم پیشنهاد شده، که ریشه‌شناسی دو تای اخیر نامعلوم است .اماکَرّام (صیغهٔ مبالغه بر وزن فعّال، و از ریشهٔ کَرْم = رز / رزبان: صاحب تاکستان / انگورستان) راهی به دهی می‌برد.

دربارهٔ مؤسس این مذهب / مکتب کلامی ابوعبدالله / ابوبکر محمدبن کرام = ابن کرّام (م ۲۵۵ ق)، در حدود ۳۰ اثر از کتاب، رساله و مقاله به زبان‌های فارسی، انگلیسی و عربی و آلمانی وجود دارد.بزرگ‌ترین محقق ایرانی در این زمینه استاد دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی است. با تألیف ۵ یا ۶ مقالهٔ مرتبط به هم، ابتدا در نشریات مختلف چاپ شده و چهارمقاله به صورت یک رساله در شمارگان محدود در امریکا چاپ شده که با افزایش دو مقالهٔ نونوشته در هیئت کتابی زیر چاپ است. ازکهن‌ترین منابع: *مقالات الاسلامیین* ابوالحسن اشعری کمابیش معاصر ابن‌کرام و *الفرق بین الفرق* بغدادی تا ساده‌ترین منبع یعنی فرهنگ *فِرَق اسلامی* اثر دکتر محمدجواد مشکور، نه بی‌طرفانه و نه حقیقت‌جویانه دربارهٔ او و عقاید کلامی و فقهی‌اش سخنان نادرست و گاه خصمانه است که شدیدترینش این‌که خداوند جسم اجسم (فوق‌الاجسام) است و در انسانوار انگاری او و ذات و صفاتش حرف‌ها و اعتقادات بدعت‌آمیز دارد. برای تفصیل آرای کلامی و فقهی او به آثاری که یاد می‌شود مراجعه فرمایید.

اما استاد شفیعی در مقالهٔ مفصل و بسیار تحقیقی و حقیقت‌یاب خود با عنوان «چهرهٔ دیگر محمدبن کرامِ سجستانی در پرتو سخنان نویافتهٔ او» با روحیهٔ حق‌جو و حق‌گوی جسورانه به تهمت‌ها و اشتباهات عمدی/ سهوی تاریخی - فرهنگی / عقیدتی و جدلی دربارهٔ او که حتی اندکی هم دامنگیر خود ایشان هم شده بود اشاره دارند. و این نقطهٔ عطف در شناخت ابن‌کرام و کرامیه مرهون بازیافت کتاب اصیل و کهنی حدوداً مربوط به / مکتوب در قرن چهارم هجری به نام *الفصول*... که اثری است پارسایانه، اخلاقی، عرفانی و بر وفق معتقدات رسمی و مقبول

اسلامی و حتی با نشانه‌های فراوانی از اظهار ارادت به اهل بیت عصمت و طهارت (ع). این مقاله، بلکه رسالهٔ ۷۳ صفحه‌ای که در جلد دوم *ارجنامهٔ ایرج* چاپ شده، چندین اثر کرامی دیگر را هم از صاحب همان کتاب مهم *الفصول* یعنی ابوزرعه [که شاید همان عبدالوهاب بن محمدبن ایوب اردبیلی شاگرد ابوعبدالله محمد بن خفیف که در ۴۱۵ ق درگذشت باشد] اعم از قرآنی و غیر آن و از غیر او و از دیگران دربارهٔ کرامیه معرفی می‌کند. کاش فرصت بود که ۱۰ دقیقه‌ای دربارهٔ نکات مهم این مقالهٔ مرجع و راهگشا حرف بزنم.

■ *کتاب هفته*: **از کارهای تحقیقی دیگران و نیز دیگر وجوه اهمیت تفسیر سورآبادی چیزی نگفتید.**

□ **خرّمشاهی**: با معذرت، عرض شود سومین وجه اهمیت تفسیر سورآبادی در قدمت آن است که اگر ۲۰ سال قبل از فوت مؤلف نوشته شده باشد (یعنی بیست سال قبل از ۴۹۴) می‌شود حدود ۴۷۴ یعنی از تألیف آن ۹۵۰ سال می‌گذرد. چهارمین وجه هم نثر فارسی بسیار خوش‌خوان (برای اهلش) و سرشار از فواید زبانی، لغوی و ادبی. از دو کار مهم که دربارهٔ همین تفسیر پدید آمده فقط نام می‌برم: ترجمه *و قصه‌های قرآن* از روی نسخهٔ موقوفه بر تربت شیخ جام مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، به سعی و اهتمام شادروانان دکتر یحیی مهدوی و دکتر مهدی بیانی (چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۸. در دو بخش). سپس فقط قصص این تفسیر را در سال ۱۳۴۷ در یک جلد از سوی دانشگاه تهران منتشرکردند که گویا بعداً هم انتشارات خوارزمی تجدید چاپ کرد. در مقایسه‌ای که ترجمهٔ آن روایت یا بازنگاری را با متن ۵ جلدی جدیدالانتشار تصحیح روانشاد سعیدی سیرجانی به‌عمل آوردم دیدم ۳۰ تا ۴۰ درصد تفاوت دارد. قصه‌ها هم ــ حاضر و غایب نکردم ــ ولی حدوداً ۸ـ۱۰ درصد فرق دارند. داشت معرفی یک مرجع مهم از یادم می‌رفت. استاد مهدوی و دکتر بیانی ضمیمه‌ای دربارهٔ تفسیر معروف به سورآبادی و نسخهٔ تربت جام دارد که در سال‌های اول انقلاب منتشر شد و بسیار پر اطلاع است.

اثر ارزشمندی هم به‌نام فرهنگ ترجمه *و قصه‌های قرآن* مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، تحقیق و تدوین دکتر محمد جاوید صباغیان (مشهد، مؤسسهٔ چاپ و انتشارات) حدود سال‌های ۷۰ منتشر شده است اما حرف ما پایان ندارد الغیاث. دیگر از منابع: علاقه‌مندان خوب است این چند اثر را هم ملاحظه فرمایند. در *تاریخ غزنویان*، نوشتهٔ کلیفورد ادموند باسورث، (ترجمهٔ جناب حسن انوشه، گویا چاپ امیرکبیر) بخشی و بحثی در باب حیات اجتماعی ـ سیاسی کرامیه آمده است و حسن ختام مقاله‌ای است به نام «پژوهشی دربارهٔ کرامیه»

با معرفی بسیاری از آثار کرامیه، به‌ویژه آثار قرآنی، و دربارهٔ آنان، نوشتهٔ آقای محمدکاظم رحمتی، در مجلهٔ *کتاب ماه* (شمارهٔ ۱۳۸۰) و درهمان شماره، مقالهٔ دیگری به‌نام «کرامیّه در *مجالس* بیهق، و چند منبع دیگر» نوشتهٔ آقای حسن انصاری قمی.

در پایان به ناشر این اثر عظیم که ۱۵ سال فراز و نشیب چاپ این گنج‌ـ*نامه* را با خوش‌رویی و شکیبایی تحمل‌کرده به‌عنوان یک قرآن‌پژوه و دوستدار زبان و ادب فارسی سپاس قلبی خود را عرضه می‌دارم. همین‌طور از هم‌قلمان *کتاب هفته*.

دربارهٔ اهمیت قرآن خطی نِگِل (سنندج)

مسئولان دانشور صفحهٔ ایران زمین، در نشریهٔ *ارجمند ایران*، با سلام و پیرو مذاکرهٔ تلفنی با معاونت محترم سردبیر، دربارهٔ خبر نادرست و بسیار نگران کنندهٔ «قدیمی‌ترین قرآن خطی کشور به سرقت رفت» که چه بسا خواب و آرام را از بسیاری دوستداران قرآن‌کریم ــ آن هم در آستانهٔ هزار و چهارصدمین سال از جمع و تدوین مصحف شریف که به مصحف (های) امام معروف بوده ــ ربوده، این‌جانب به‌عنوان یک قرآن‌پژوه علاقه‌مند و تا حدودی آشنا به این مسائل توضیحاتی می‌نگارم.

این نسخهٔ خطی که در مسجدی در روستای نِگِل (بر وزن چِگِل) واقع در شصت کیلومتری سنندج نگهداری می‌شده، پیش از این هم بارها به سرقت رفته و بازیابی شده است. اینک چند نکتهٔ فهرست‌وار:

۱. این قرآن از نظر قدمت نه فقط یکی از مصاحف عثمانی نیست، شاید حتی هزارمین قرآن هم نباشد.

۲. این مصحف (به ابعاد ۲۴×۶۰ سانتیمتر) در اواخر قرن چهارم یا اوایل پنجم به احتمال بسیار در هندوستان کتابت شده و بر روی پوست است و آرایه‌های اولیه و غیر پیشرفته‌ای هم دارد.

۳. خط این مصحف کاملاً خواناست یعنی در مرحلهٔ دوم از تکامل و خواناسازی خط کوفی است، و در همان تصویری که در نشریه چاپ شده آغاز سورهٔ مؤمنون را به آسانی می‌توان خواند. خط کوفی برای ماها و به آسانی قابل خواندن نیست. این خط که خواناست از اواخر تکامل کوفی پیرآموز و حتی گزاف نیست اگر بگوییم خط نسخ با عناصری از کوفی است.

۴. معلوم نیست این مصحف کامل بوده است یا نه و نام کاتب و تاریخ کتابت داشته یا نه (که به اغلب احتمال نداشته).

۵. مصاحف ۴ـ۶ گانهٔ امام یا عثمانی گرفتار تطاول روزگار شده و اطلاع روشنی از سرنوشت آن‌ها نداریم.

۶. یک نسخه که احتمال می‌دهند از مصاحف امام باشد یا رونوشت (با چند واسطه؟ از آن) اکنون در مصر در دارالکتب قاهره محفوظ است.

۷. این بنده هنگامی که به جمع و تدوین *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* (مرجعی قرآن‌پژوهانه با ۳۶۰۰ مقاله در ۲ جلد) اشتغال داشتم از یکی از دوستان هوشمند دانشمند جوانم عرفان قانعی‌فرد که در عین جوانی ۶ـ۷ زبان می‌داند و اهل سنندج است خواهش کردم با تحقیق محلی و دیدن خود اثر و پرس‌وجو درمنابع کتبی و تحقیق از اهل فن و تخصص مقاله‌ای دربارهٔ این مصحف بنویسد که نوشت و علاقه‌مندان می‌توانند به آن *دانشنامه* رجوع کنند.

مصحف(های) صنعا (یمن)
(از افسانه تا واقعیت)

نزدیک به سه ـ چهار سال است که خبر کشف « گنجینه‌ای از دست‌نوشت قرآن‌های خطی کهن» تحت عنوان «مصحف(های) صنعا» به افق فرهنگی ایران رسیده و گاه و گدار بحث و خبر دربارهٔ آن(ها) در بعضی نشریات امروز دیده می‌شود.

در یکی از مقالاتی که از حسن اتفاق، به قلم یکی از متخصصان هنرهای اسلامی، استاد دکتر محمد خزائی، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، نوشته شده چنین آمده است: «یکی از زیباترین این قرآن‌ها قرآنی است که با یک سر لوح کاملاً تزیینی همراه با ۵۲۰ صفحه کل قرآن را در بر دارد. هر صفحه از این قرآن شامل ۲۰ سطر می‌باشد. سرلوح این قرآن در ابعاد ۴۷×۵۰ سانتیمتر است که بخشی از آن صدمه دیده است. هنرمند آن را به شکل یک بنای عظیم هشت طبقه‌ای با کنگره‌های فراوان طراحی کرده است. این قرآن جزء قدیمی‌ترین قرآن‌های این مجموعه [و] حدود سال‌های ۹۲ تا ۹۷ق کتابت شده است...» (*گلستان قرآن*، دورهٔ سوم، شمارهٔ ۱۴۴، صص ۲۴ـ۲۵).

عجالتاً باید گفت دوست فاضل فرزانه جناب دکتر خزائی منبعی برای این اطلاعات دقیق خود ذکر نکرده‌اند، و منابع دیگر تا آن‌جا که در دسترس این‌جانب بوده از جمله یک سایت یا پایگاه اطلاع رسانی در اینترنت و مقالهٔ «مصاحف قرآنی»[1] در *دایرةالمعارف قرآن* (به انگلیسی، به سرپرستی و سرویراستاری جین دَمِن مکالیف[2] (جلد اول، بریل، لیدن، ۲۰۰۱) با آن همخوانی ندارد. در این مقاله راجع به ۵ یا ۶ نسخه مصحف امام یا عثمانی سخنی گفته نشده و

---

1. "Codices of the Qur´an"   2. J. D. McAuliffe

به مقالهٔ «مصاحف عثمانی» در مجلدات آینده این دایرةالمعارف که هنوز منتشر نشده ارجاع داده است. دیگر این‌که گفته است نمونه‌هایی [طبعاً بسیار اندک] از «اوراق» یا به هر حال بازنوشته‌هایی از مصاحف عثمانی بازمانده که هنوز زمان نگارش یک بخش ازکهن‌ترین آن‌ها، به خط *مائل/مایل*، نوعی خط نسخ یا نسخی است که همزاد و همراه با کوفی در یک ـ دو سده پیش از ظهور اسلام، در عربستان رواج داشته، با قاطعیت و قطعیت روشن نشده است.

در همین مقاله در اشاره به مصاحف صنعا چنین آمده: «...بعضی از مصحف‌هایی که در دفینه‌ای در جامع کبیر صنعا در سال ۱۹۷۲ (۱۳۵۱ ش) کشف شده به‌نظر می‌رسد تاریخ کاملاً کهنی داشته باشد...» (اما هیچ اشاره به این‌که این‌ها مصاحف کامل ــ و کاملاً با یک قلم به طرزی منتظم و منسجم باشند ندارد). در دنبالهٔ مطلب پیشین، چنین آمده است: «در هر حال مقدار ناچیزی از این مواد بازیافته، آماده برای پژوهش فقه‌اللغوی (واژه ـ متن‌پژوهی زبان‌شناسانهٔ تاریخی) است و تاکنون معلوم نیست که این نسخه‌های خطی تا چه میزان از رسم‌الخط عثمانی فرق و فاصله دارد. از سوی دیگر بعضی از محققان برای چند برگ از مصاحف کهنی که در اصل در جامع اموی در دمشق نگهداری می‌شده منشأ و اصلیت زمانی اموی قائلند» (المُنَجِّد، *دراسات*، ص ۹۰ـ۹۵ [نیز به منبع فرنگی دیگر اشاره دارد]).

□

حال ابتدا آمار و اطلاعات و نظرگاه یکی از اسلام‌شناسان غربی و سپس ارزیابی یکی از بزرگ‌ترین صاحب‌نظران مسلمان را دربارهٔ مصاحف صنعا (یمن) با تحقیق و تدقیق بیشتر عرضه می‌داریم.

در نشریهٔ الکترونیکی *The Atlantic Online* که ماهنامه است، در شمارهٔ ژانویهٔ ۱۹۹۹، مستشرق قرآن‌پژوهی به نام توبی لستر[1] مقاله‌ای پراطلاع و حساس و در عین حال دارای سفسطه‌های پیدا و پنهان در چند بخش نوشته است که چند تن از صاحب‌نظران اعم از اسلام‌شناس اروپایی و مسلمان به آن پاسخ موافقانه یا تخطئه‌گرانه و منطقی و مقنع داده‌اند، که خلاصه‌ای از یکی از آن‌ها راکه بهترین و جامع‌ترین است، به تلخیص نقل می‌کنیم.

دربارهٔ مصاحف پاره‌پاره و پراکندهٔ صنعا

توبی لستر در آغاز مقاله‌اش که «قرآن چیست؟» نام دارد، چنین آورده است: «در سال ۱۹۷۲م

1. Toby Lester

(۱۳۵۱ ش) کارگران، در طی فعالیت‌های بازسازی مسجد جامع کبیر صنعا، در یمن، در لابه‌لای سقف در لایهٔ درونی و بیرونی، به‌طرزی غیرمترقبه به مقابری برخوردند که در نظر اول تشخیص ندادند که آن‌ها مقبره‌اند. بی‌خبری آنان موجّه بود. زیرا مساجد معمولاً قبرستان [درونی] ندارند و این مقر و مقبره‌ها هم، هیچ نوع سنگ قبری نداشت. همچنین هیچ نوع بازمانده و بقایایی از اجساد انسان‌های به خاک سپرده یا هیچ نوع جواهرات و زر و زیورهایی که در بعضی سنن همراه مردگان در مراسم تشییع و خاکسپاری حمل و سپس دفن می‌کنند، به دست نیامده است.

در واقع در آن‌جا چیزی نبود جز توده‌ای انبوه از اسناد نوشته بر پوست و چرم و تیماج و کاغذ، که چندان جلب‌نظر نمی‌کرد؛ همچنین کتاب‌های پاره‌پاره و فرسوده و کاغذهای پراکندهٔ متون عربی، که در طی قرن‌ها باران خوردگی و رطوبت و نم و دندان‌زدگی موش‌ها و آسیب حشرات، به‌صورت ملغمهٔ درهم‌جوشی درآمده بود.

کارگران برای به پایان رساندن کار و وظیفهٔ خود نسخه‌های فرسودهٔ خطی را روی هم جمع کردند و همه را در داخل حدوداً بیست گونی سیب‌زمینی به زور جای دادند و آن‌ها را در پیچ و خم پلکان مناره‌های مسجد، وانهادند تا در آن فضای مسدود و مقفّل مدت‌های مدید دیگر فراموش و متروک و مهجور بمانند. ولی قاضی اسماعیل الاکوَع که آن زمان رییس وثائق عتیقهٔ یمن بود، اهمیت احتمالی این بازیافته‌ها را دریافت.

او در صدد جلب یاری‌های جهانی برای بررسی، بازشناسی و حفظ این «مواد پاره و پراکنده» برآمد و در سال ۱۹۷۹ (سال انقلاب اسلامی ایران) کوشید که نظر یک پژوهشگر بازدیدکنندهٔ آلمانی را به آن‌ها جلب کند و او نیز به نوبهٔ خود دولت آلمان را ترغیب کرد که طرح و برنامه‌ای برای بازشناسی و احیای آن‌ها تأمین کند. برنامه به‌زودی آغاز شد و آشکار گردید که آن تودهٔ انبوه، دفینهٔ افسانه‌ای چیزهایی است که گاه به آن «گورستان کاغذ» می‌گفتند و در مورد این نویافته‌های کهن، آرامگاه بسی چیزها از جمله ده‌ها هزار فقره متعلق به نزدیک هزار مصحف پوست ـ نوشته و گوناگون قرآن، یعنی کتاب مقدس مسلمان‌هاست. بعضی گروه‌ها و محافل مسلمان متشرع برآنند که نسخه‌های فرسوده و آسیب‌دیدهٔ قرآن، باید از دسترس مردم و قاریان خارج شوند، و از این‌جا به فکر تهیهٔ مدفن افتاده‌اند که دو منظور را برآورد: نخست این‌که تقدّس نسخه‌های کتاب مقدس که در دل خاک آرمیده محفوظ بماند. دیگر آنکه همگان مطمئن باشند که فقط از نسخه‌های کامل و سالم برای قرائت [و تحقیق] استفاده می‌شود.

بعضی از صفحات چرمین یا پوستی در مجموعهٔ یمنی تاریخشان به قرن هفتم و هشتم

میلادی یا قرن‌های اول و دوم اسلامی باز می‌گردد. این قطعات یا فقرات پراکنده، به یک تعبیر شایدکهن‌ترین قرآن‌های موجود باشند. مهم‌تر آنکه، بعضی از این قطعات و فقرات، تفاوت‌های اندک اما مهم و توجه‌انگیزی نسبت به متن‌های رسمی قرآن دارند. این دگرسانی‌ها، اگرچه برای متن‌پژوهان و پژوهندگان تاریخ متن، شگفت‌آور نیست، به‌طرز دردسرانگیزی با اعتقاد رسمی مسلمانان ناسازگار است، که بر آنند قرآنی که نسل اندر نسل به ما رسیده در همین هیئتش دقیقاً کلام‌اللّٰه کامل، سرمدی (فراتر از زمان) و لایتغیر است».

□

تا این‌جا آنچه نقل شد بی‌طرفانه و غالباً (نه تماماً) گزارش واقع یا واقعیت بود، ولی در پاراگراف نهایی این بخش که اولین بخش از مقالهٔ پنج ـ شش بخشی اوست، ارزش‌گذاری‌ها و اظهار نظرهای حق به جانب و درآمیختن حق و باطل به قصد القای مقاصد خاص (مهم‌تر از همه تشکیک و تزلزل ایجادکردن در اذهان مسلمانان و دین‌پژوهان در مورد جایگاه منحصر به فرد مصونیت از تغییر و تحریف عمدی یا غیرعمدی قرآن‌کریم در میان همهٔ کتب مقدس) و برانگیختن فتنه‌های درازآهنگ، تحت لوا و لفافهٔ ترغیب مسلمانان به رسیدن به رنسانس و احیای فکری و فرهنگی، از دیدهٔ ناظر بی‌طرف اما هشیار پنهان نمی‌ماند که آشکارا احساس می‌شود از بیان ظاهری کلمهٔ حق، باطناً مراد باطل دارند. به پاراگراف نهایی این بخش توجه فرمایید:

□

«تلاش‌های عمدهٔ عرفی [برون‌دینی، و قطع‌نظر از اعتقاد] که برای تفسیر مجدد و بازشناسی قرآن انجام گرفته ــ و بعضاً مبتنی بر شواهد متنی، نظیر شواهدی که مجموعهٔ یمنی تأمین‌کرده بوده است ــ از نظر بسیاری مسلمانان تشویش‌آور و برخورنده بوده است، درست همان‌گونه که تلاش‌های معمول برای تفسیر مجدد و بازشناسی کتاب مقدس (عهدین) و کندوکاو در سیرهٔ مسیح(ع) برای بسیاری از مسیحیان محافظه‌کار نگرانی‌آور و برخورنده [بوده] است.

«مع‌ذلک، محققاتی، از جمله از میان خود مسلمانان هستند که احساس می‌کنند چنین تلاش‌هایی که اساساً به‌معنای در زمینهٔ تاریخ قرار دادن قرآن است، نیروی لازم برای برانگیختن احیای فکر اسلامی به انواع و انحای مختلف، و سنجیده‌سازی و به سامان‌آوری «سنت» را به‌بار می‌آورد، یعنی به پیش رفتن، با در نظر داشتن به گذشته، تا آن‌جا که به بحث علمی صرف مربوط و محدود می‌شود، این نحوهٔ برخورد و برداشت در هر صورت بس نیرومند است ــ

چنانکه سیر و سرگذشت‌های رنسانس و نهضت اصلاح دینی [در اروپا] نمونه و نمایانگر آن است ــ و می‌تواند تحول اجتماعی عظیمی را راهبر شود. قرآن، هرچه باشد، در جهان امروز از نظر ایدئولوژیک، مؤثّرترین متن است».

□

نظر و پاسخ و ارزیابی دکتر محمد مُهَر علی [1]

هنوز همهٔ اطلاعات و ارزیابی‌های لازم را که باید در بخش پیشین به‌میان می‌آوردیم، به‌میان نیاورده‌ایم. دلیلش این است که در این بخش ضمن پاسخ‌ها و ردّیه‌ها و روشنگری‌های دکتر مُهَرعلی از آنچه لازم است باخبر خواهیم شد. این محقق مسلمان قرآن‌شناس طراز اول، استاد پیشین تاریخ اسلام در دانشگاه اسلامی مدینه و دانشگاه اسلامی امام محمد (در ریاض) و مؤلّف *سیرةالنبی و مستشرقان*، *واکنش بنگالیان به فعالیت‌های مبلّغان مسیحی* و صاحب ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ قرآن کریم (به انگلیسی، سوره‌های اول و دوم) و چندین اثر دیگر است.

مقالهٔ این استاد مسلمان هم بلند است و بخش‌های پنج ـ ششگانهٔ مقالهٔ لستر را یک به یک و حتی گزاره به گزاره (البته گزاره‌هایی که مهم‌تر و جان‌کلامند) پاسخ می‌دهد. در بخش «نگاهی به قطعات و فقرات پراکنده» که درست همان نامگذاری لستر است، استاد مُهَرعلی چنین آورده است: «۱. وارسی اولیه. [لستر] در ذیل چنین عنوانی از کارهایی که بر روی «قطعات و فقرات» صنعا انجام شده سخن می‌گوید. می‌گوید که دو محقق آلمانی به نام‌های جِرد ـ ر. پوئین [2] و هـ ـ ک. گراف فون بوثمر [3]، از استادان دانشگاه سارلند [4]، در طرح احیا و حفظ دفینهٔ بازیافته، پژوهش کرده‌اند و آن‌ها را به دقت دیده‌اند. تا امروز (تاریخ نگارش مقاله حدوداً ۳ـ۴ سال پیش) ۱۵۰۰۰ صفحه «تسطیح، پاکسازی و جمع و جور شده است» تا نگاهداری شود. گفته شده است هرچند مقامات یمنی «به‌نظر می‌رسد که اکراه دارند» که اجازهٔ بررسی دقیق‌تر و تفصیلی‌تر صفحات را بدهند، بوثمر «بیش از ۳۵۰۰۰ تصویر میکروفیلمی از قطعات و فقرات و اخیراً تصویرها را به آلمان *بازگردانده است*» (منظور لستر از گفتن این‌که این تصاویر به آلمان بازگردانده شده است، چیست؟ مگر آن‌ها اصلاً و اولاً از آن کشور بیرون برده شده بودند؟ لستر می‌گوید که پوئین و بوثمر «فقط چند مقالهٔ کوتاه شوق‌انگیز» در باب «قطعات و فقرات» یمنی نوشته‌اند و

---

1. Mohar Ali
2. Gerd - R. Puin
3. H- C Graf von Bothmer
4. Saarland

این‌که پوئین «به قدمت بعضی از قطعات و فقرات پوستی یا پوست ـ نوشته پی برده است» و «وارسی اولیهٔ او» نشان می‌دهد که «توالی آیات نامعهود است، اختلاف قراآت و شیوهٔ شاذّ کتابت در آن‌ها مشهود است. و آثار دوباره‌نویسی بر روی نوشته‌های پیشین و حتی‌کهن به‌چشم می‌خورد و نیز فقراتی از محوکردن یا شستن و دوباره نوشتن اصلاحی». لذا پوئین «کم‌کم چنین احساسی پیداکرده» که تصویر جامعی که از این بررسی‌ها بر می‌آید عبارت است از «متنی متکامل نه صرفاً و به سادگی کلام‌اللّه که بتمامه وحی و ابلاغ [و به درستی کتابت] شده باشد. لستر این بخش از مقاله را با نقل قول از پوئین پایان می‌دهد که می‌گوید از آن‌جا که مسلمانان «دوست دارند که به‌کتب تاریخ عهدین استناد کنند که نشان می‌دهد عهدین / کتاب مقدس دارای تاریخ خاص خود [تکامل تدوین متن] است»، «قطعات و فقرات» بازیافته در صنعا نیز «به ما کمک می‌رساند» که «ثابت کنیم قرآن هم دارای تاریخ خاص خویش است».

اینک روشن است که پوئین، لستر، و همکارانشان صرفاً آرزو دارند که ثابت کنند «قرآن هم ــ مانند عهدین ــدارای تاریخ است». و اظهار می‌دارند که از تماشای این «چشم‌انداز» که «قطعات و فقرات» صنعا به آنان امکان و توان چنین کاری را می‌دهد، به وجد آمده‌اند. عطف به دلایلی که اینان برای تحقق بخشیدن به آرزوی خود دارند، تاکنون هیچ چیز معتبر یا مُقنعی در این باب عملاً عرضه نشده است. ادعا می‌شود که وارسی اولیهٔ پوئین از «بعضی قطعات و فقرات چرمی / پوستی» این نکات را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد:

۱. وجود ترتیب و توالی نامعهود آیات

۲. اختلاف قراآت ناچیز

۳. شیوه‌های شاذّ کتابت و رسم‌الخط

۴. دوباره نویسی بر روی جای خالی آیات و عبارات محو شده، یا شسته شده

حتّی یک مورد مؤیّد یا نمونهٔ خاص از این مدعیات عرضه نشده است.

۱. در مورد نکتهٔاول، از آن‌جا که وارسی محدود و منحصر به «بعضی از قطعات و فقرات چرمی/ پوستی» بوده است، چه بسا تغییر و تفاوت ادعایی، مربوط به نحوهٔ ترتیب و قرار دادن اشتباهی خود قطعات و فقرات باشد. از سوی دیگر در قرآن‌کریم چه بسیار آیـات و عـبارات مشابه وجود دارد که تفاوت آن‌ها، فقط اختلاف ناچیزی در تعبیر یا عبارت است. محقق باید مطمئن باشدکه آیا این قطعات و فقرات مورد بحث، صرفاً مجموعه‌ای از چنین آیات و عبارات همسان و یکسان نیست، بلکه بخش‌هایی از یک متن پیوسته از سوره‌ای معیّن است. پیش از

چنین نتیجه‌گیری خطیری در باب آن‌ها، لااقل بررسی دقیق‌تر و کامل و شامل‌تری از قطعات و فقرات ادعایی، ضروری است. این نکته نیز ارزش تأمّل و امعان‌نظر دارد که بدانیم آن توالی کمابیش نامعهود بعضی آیات در بعضی بخش‌ها، حداکثر مربوط به بی‌دقتی یا تغییر و تبدیل آگاهانه [به هر قصد و غرض] آن بخش از متن باشد، و نه تکامل‌یابی متن در طی دوران زمانی [دو یا چند قرنه]. مهم‌تر از همه این‌که ازعین بخش یا بخش‌هایی که ادعا می‌شود در آن‌ها ترتیب و توالی نامعهود رخ داده نقلی یا ذکری به‌میان نیامده است.

۲. در باب مطلب دوم نیز، هیچ نمونهٔ مشخصی نقل و عرضه نگردیده است. ما می‌دانیم که اختلاف قرائت (یا شاید کتابت) راجع به بعضی کلمات یا عبارات در قرآن وجود دارد. و این‌گونه مسائل تقریباً در اغلب تفاسیر کهن قرآن، به تفصیل و دقت مطرح شده است. باید مطمئن شد که «اختلاف قراآت ناچیز» که از آن سخن گفته شده به این اختلاف قراآت بعضی کلمات [که در منابع معتبر اسلامی هم ثبت و ضبط شده است] مربوط است، یا جز آن‌ها است.

۳. در مورد شیوهٔ شاذّ کتابت و رسم‌الخط [غریب]، باید گفت و مصادیق و نظایری از آن‌ها در قرآن رسمی [ما مسلمانان] وجود دارد، و نشانگر و نمایانگر این واقعیت است که قرآن را همواره به دقت و وسواس، درست مانند دورهٔ خلیفهٔ عثمان، به کتابت [و تجدید کتابت] در می‌آورده‌اند. و همین است وجه تسمیهٔ آن‌ها به مصاحف و رسم/رسم‌الخط عثمانی. پوئین یا لستر کلمه یا عبارت مشخصی که [به ادعای آنان] در قطعات و فقرات مصاحف صنعا هست، و با رسم‌الخط مصحف عثمانی فرق دارد یاد نکرده‌اند. از سوی دیگر، تغییر جزئی رسم‌الخطی در مورد چند کلمه، مبنای کافی برای بر ساختن نظریه‌ای که قائل به تکامل تدریجی هر متنی باشد، نیست.

۴. به همین ترتیب ادعای دوباره‌نویسی بعضی کلمه‌ها در محل پاک شده یا شسته شده در بعضی موارد، ادعایی غلط‌انداز است. به آن کلمات یا عباراتی که بدین ترتیب در بخش‌هایی از مجموعهٔ این قطعات و فقرات، دوباره‌نویسی شده است، به هیچ وجه تصریح یا اشاره نشده است. حتی اگر به این‌ها اشاره شده بود، چیزی را نمی‌توانست ثابت کند، مگر این‌که ثابت شود که کلمات یا عبارات شسته شده یا پاک شده، با آنچه دوباره‌نویسی شده، فرق دارد. چراکه چنین دوباره‌نویسی‌ای چه بسا در درجهٔ اول و به آسانی ناشی از سهوالقلم، و در درجهٔ بعد ناشی از طغیان مرکب قلم که به هر دلیل در موردی رخ داده، و بخش خاصی را ناخواناکرده، بوده است.

در مجموع پوئین و لستر صرفاً کوشیده‌اند از کاه، کوه بسازند؛ آن هم بر مبنای شواهدی، ناقص و نارسا و غیرقطعی و غیرروشن و نامشخص و بلاتکلیف.

[تکمله] در باب این‌که چگونه می‌توان تکاملی بودن متنی را احراز کرد ؟

برای احراز و اثبات تکاملی بودن [جمع و تدوین و کتابت] هر متنی، مخصوصاً متن مقدس دینی، [دست‌کم] چهار عامل یا عنصر لازم است:

۱. یافتن تعدادی از نسخه‌های متن مورد نظر.

۲. اطمینان حاصل‌کردن و اثبات این‌که نسخه‌ها به تاریخ‌های مختلفی تعلق دارد.

۳. بازشناسی ترتیب و توالی تاریخ‌هایی که هر تک نسخه یا گروه نسخه‌ها به آن تعلق دارد. به عبارت دیگر، تغییرات و اختلافات باید، متوالی [و منتظم] باشد. اگر یک نسخه با تاریخ مؤخّر با نسخه‌ای با تاریخ مقدم فرق دارد، ولی در عین‌حال هنوز با نسخه‌های کهن و موجود همخوانی و هماوایی دارد، هرگز نمی‌توان ادعای تکاملی بودن تدریجی را احرازکرد یا به ثبوت رساند. در چنین موردی نسخه یا نسخه‌هایی که از نظر زمانی بینابین هستند باید ناصحیح یا بـلاتکلیف تلقی شوند.

۴. و مهم‌تر از همه، نسخه‌ای که ادعا می‌شود نسخه‌ای متفاوت و بدیل است باید در هر دوره و تاریخی که هست، از سوی متخصصان جامعهٔ دینی‌ای که ذی‌ربط است، مورد بررسی قرارگیرد و بر سر آن تحقیق شود و در نهایت تحقیق، مدعیاتی که راجع به آن می‌شود، پذیرفتهٔ چنین جمع و جامعه‌ای قرار گیرد. چراکه «ترتیب و توالی نامعهود» بعضی آیات و عبارات، یا حتی فصل‌ها (سوره‌ها) در بعضی تک‌نسخه‌ها چه بسا نتیجهٔ سهل‌انگاری نسخه‌نگاران، یا حتی [سبق ذهـن وآرزواندیشی و چگونگی] تعلق خاطر علمی یک فرد باشد. زیرا می‌دانیم که بر مبنای گزارش‌ها یا منقولات مربوط به اسباب/ شأن نزول عبارات یا سوره‌هایی از قرآن کریم که طبعاً در دورهٔ حیات حضرت پیامبر(ص) [و نزول وحی] پدید آمده، بعضی اشخاص [کم تتبّع] در دوره‌های بعد، کوشش‌هایی کرده‌اند که متن [عبارات یا سوره‌های قـرآن] را بـه نـظم و تـرتیب تـاریخی درآورند. فی‌المثل در سال ۱۸۷۶ ترجمهٔ ا. رادول[1] از قرآن کریم «با نظم سوره‌ها بر حسب تاریخ نزول» منتشر شد؛ و به فاصلهٔ اندکی از انتشار اثر او، میرزا ابوالفضل، مسلمان بنگالی در سال ۱۹۱۱ ترجمه‌ای به انگلیسی از قرآن منتشرکرد که حتی متن قرآنی که همراه آن بود نظم سنوی یا به ترتیب نزول سوره‌ها داشت. همچنین ریچارد بل[2] در سال ۱۹۳۷کار مشابهی انجام داد. یعنی ترجمهٔ انگلیسی‌اش برحسب «بازآرایی انتقادی توالی سوره‌ها» بود. و در مورد مجموعهٔ قطعات و فقرات قرآن‌های یمنی چنین سنجش و امعان نظری انجام نگرفته است.

---

1. A. Rodwell　　2. R. Bell

ذیل و تکمله

درست در زمانی که مقالهٔ حاضر را برای درج در *پیام جاویدان*، به حضور دوست و برادر دانشور قرآن‌شناسم جناب حجةالاسلام والمسلمین استاد محمدعلی کوشا، در دست ارسال داشتم در نشریهٔ *گلستان قرآن* دورهٔ سوم، شمارهٔ یک، یکم اردیبهشت ۱۳۸۱، به مقالهٔ پراطلاع و ارزشمندی، به ترجمهٔ آقای قدیر افروند برخوردم که عنوان آن چنین است: «نسخه‌های خطی قرآن در موزه‌ها، مؤسّسات، کتابخانه‌ها و کلکسیون‌های جهان» و منبع آن یک سایت اینترنتی با این مشخصات است: WWW. islamic - awareness. org

اولین مرکزی که در این مقاله معرفی شده و حاوی اطلاعات ارزشمندی است:

۱. «مکتبةالجامع‌الکبیر (مکتبةالاوقاف)، مسجد جامع صنعا، یمن» که در آغاز آن آمده است «مسجد جامع صنعا در سال ششم هجری بنیانگذاری گردید. در آن زمان [که هنوز چهار سال به پیروزی نهایی اسلام و فتح مکه مانده بود]، حضرت رسول (ص) یکی از اصحابش را برای ساختن مسجدی بدان‌جا مأمورکرد که به نظر می‌رسد اولین مسجد یمن و همچنین کهن‌ترین مسجد جهان اسلام است. این مسجد توسط حاکمان اسلامی، دوره به دوره گسترش و عظمت [بیشتر] یافت. مجموعهٔ نسخ خطی (حدود ۷۰۰۰ نسخه) مسجد جامع در سه کتابخانه در مجموعهٔ ساختمانی مسجد نگهداری می‌شوند... [سومین‌کتابخانه] مکتبةالاوقاف [است] که کتابخانهٔ اصلی جدید هم هست، در طبقهٔ دوم ساختمان سه طبقهٔ جدید مسجد جامع صنعا واقع است و شامل نادرترین نسخ خطی اسلامی در جهان و نسخ کم‌نظیری از قرآن می‌باشد...». سپس ماجرای کشف مجموعهٔ مصحف‌های صنعا را شرح می‌دهد که در تاریخ و جزییات اندک تفاوت‌هایی با آنچه در متن مقالهٔ حاضر [نوشته و ترجمهٔ راقم این سطور] آمده، دارد. سپس اطلاعات ارزشمندی از تحولات و اقدامات اخیر به‌دست می‌دهد: «سازمان یونسکو یک CD (نرم‌افزار/ لوح فشردهٔ الکترونیکی) شامل تعدادی از نسخ تاریخ‌گذاری شدهٔ صنعا را به عنوان بخشی از برنامهٔ Memorey of the World (حافظه/ محفوظات جهانی) خود عرضه‌کرد. در این CD بیش از چهل نسخهٔ خطی قرآن از قرن اول هجری (هم به خط [نسخ/نسخی] حجازی و هم کوفی) معرفی شده‌اند که یکی از آن‌ها به اوایل قرن اول هجری تعلق دارد. بیش از ۴۵ نسخه در این مجموعه، قرن اول و دوم هجری تاریخ‌گذاری شده‌اند. تعدادی از این نسخ با قدمت قرن اول و دوم، قرن دوم، قرون دوم و سوم هجری در این وب‌سایت قابل مشاهده می‌باشند. تعداد بیشتری از نسخ قرآنی قرن اول و قرون اول و دوم صنعا نیز در کتاب *مصاحف صنعا* معرفی

شده‌اند». و خوشبختانه با دادن نشانی و مشخصات سه اثر که دربارهٔ مصاحف صنعا است خدمتی ارزنده به قرآن‌پژوهان مخصوصاً پژوهندگان تاریخ قرآن، انجام داده‌اند:

1. *Memory of the World*: Sana' Manuscripts CD -ROM Presentation, UNESCO.

2. *Masahif Sana'* , 1985, Kuwait, Daral - Athar al-Islamiyyah.

3. Geoffrey Roper (ed), *World Survey of Islamic Manuscripts*, 1992, Vol, III, London, Al - Furqān Islamic Heritage Foundation, PP. 664-667.

در این مقاله به سایر مراکز حفظ یعنی نگهداری نسخ خطی (کهن) قرآن مجید هم اشاره شده است از جمله ۲. دارالکتب المصریه (که در حکم کتابخانهٔ ملی مصر است) که نسخه‌های متعدد و نادر و کهنی از چهار قرن اول اسلام دارند از جمله دو مصحف بسیارکهن، یکی به تاریخ ۱۰۲ هجری و دیگری ۱۰۷ هجری؛ ۳. همچنین کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در ایران (مشهد) که بزرگ‌ترین مجموعهٔ نسخ خطی قرآنی (۱۱۰۰۰ نسخه) را در گنجینهٔ خود دارد. نسخه‌های کهن کوفی، به‌ویژه از قرن سوم هجری، در این گنج‌خانه بسیار است. ۴. همچنین موزهٔ اسلامی، بیت‌المقدس (فلسطین)، این موزه تأسیس شده به سال ۱۹۲۳ دارای ۶۴۴ نسخهٔ قرآن‌کهن وقف شده به مسجدالاقصی و قبةالصّخره و کهن‌ترین آن‌ها متعلق به قرن دوم هجری است. ۵. بیت‌القرآن در منامه (بحرین) مجموعهٔ نسخ خطی قرآنی بیت‌القرآن یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های جهان است؛ شامل آثار نفیسی حتی از قرن اول هجری است. این مجموعه خصوصی است. ۶. مجموعهٔ هنر اسلامی، ناصر دیوید خلیلی (لندن): مجموعهٔ هنر اسلامی خلیلی شامل بزرگ‌ترین و جامع‌ترین دسته [مربوط به یک دورهٔ تاریخی خاص و نظایر آن یا به یک قلم/ خط خاص/ یا از یک خوشنویس خاص] آثار خطی قرآنی در میان مجموعه‌های خصوصی می‌باشد که به وسیلهٔ «بنیاد نور» اداره می‌شود... گروهی از محققان دانشگاهی، کاتالوگی از تمام آثار مجموعه (شامل ۲۶ مجلد) تهیه کرده‌اند. این نسخ به خطوط مختلف (شامل مواردی از نقاط دوردستی همچون هند و اسپانیا) کتابت شده و دارای قدمتی از اواخر قرن اول هجری به بعد می‌باشند. بنیاد نور با همکاری انتشارات دانشگاه آکسفورد این مجموعه را منتشرکرده است. در ایران ترجمهٔ دو جلد از این مجموعه (۱. سبک عباسی ۲. هنر قلم) ــ در مورد هر دو: سر ویراستار انگلیسی: جولیان رابی. مترجم فارسی: پیام بهتاش، ویراستار فارسی: ناصر پورپیرار ــ با کیفیت چاپی عالی به‌طبع رسیده است (تهران، نشر کارنگ، ۱۳۷۹). ۷. کتابخانهٔ ملی پاریس:... تعداد قابل ملاحظه‌ای نسخ خطی قرآن متعلق به نخستین سده‌های

هجری را دارا می‌باشد. ۸. موزهٔ مؤسسهٔ شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو (امریکا): این موزه دارای مجموعه‌ای از نسخ خطی قرآن با قدمتی از نیمهٔ دوم قرن اول هجری به بعد است که به عنوان نسخ قرون اول/ دوم هجری طبقه‌بندی شده‌اند. ۹. کتابخانهٔ چستربیتی (دوبلین در ایرلند):... مجموعهٔ قرآنی شامل حدود ۲۵۰ نسخه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و با نسخ توپقاپی سرای در استانبول رقابت می‌کند. نسخ برجسته در این مجموعه یکی قرآنی است از ۹۷۲ میلادی [= ۳۶۲ ق] که قدیمی‌ترین قرآن تاریخ‌دار نگاشته شده بر روی کاغذ است. و دیگر قرآن کتابت ابن‌بوّاب با رقم صحیح و صریح و تاریخ ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱ م به همت والای اسلام‌شناسی به‌نام رایس Rice چند دهه پیش در نسخه‌های معدودی چاپ عکسی، یا به قول استاد ایرج افشار چاپ برگردان، یا به قول اروپایی‌ها به‌صورت فاکسیمیله منتشر شده است، و در ایران با حمایت وزیر هنرپرور فرهنگ و ارشاد اسلامی و همت و کاردانی کم‌نظیر استاد محمد زهرایی مدیر نشر کارنامه، همین چاپ عکسی، در دست تجدید چاپ با کیفیتی فوق‌العاده عالی است، و قرار است راقم این سطور که مدت‌ها در همین نسخه تتبّع و تحقیق کرده است، جزوه‌ای در معرفی و ارزیابی ابن‌بواب و این مصحف و خط و رسم‌الخط و اختلاف قراآت مهم آن بنویسد. امیدواریم تا نمایشگاه بین‌المللی بعدی کتاب در سال ۱۳۸۴ که اتفاقاً درست همزمان با هزار و چهارصدمین سالگرد جمع و تدوین عثمانی قرآن کریم (در حدود سال ۲۶ هجری قمری) می‌شود، این اثر به صاحبدلان اهدا شود. ۱۰. مؤسسهٔ مطالعات شرقی آکادمی علوم روسیه (سن پترزبورگ، روسیه). [نسخ خطی این مؤسسه ۸۵ هزار است، یعنی بیش از ۳۰ هزار نسخه بیشتر از دارالکتب المصریه، و طبعاً از این نظر] بزرگ‌ترین مجموعهٔ نسخهٔ خطی در جهان است آن هم با نسخه‌هایی به ۶۵ زبان زنده و مردهٔ شرقی. این مؤسّسه یکی از قدیمی‌ترین نسخه‌های قرآنی به تاریخ نیمهٔ اول قرن هشتم میلادی [= قرن دوم هجری] را داراست. این نسخه دربردارندهٔ تغییراتی [نقطه و نشان سجاوندی و اعراب؟] در نگارش و ترتیب متن قرآن است. چنین تغییراتی احتمالاً یک قرن بعد از تاریخ کتابت نسخه با مرکب شنگرف (قرمز) به متن افزوده شده‌اند.

□

سخن آخر

اما این‌همه نسخه‌های کهن و شگرف از جملهٔ نسخهٔ اخیرالذکر یا نسخهٔ محفوظ مؤسسهٔ شرقی دانشگاه شیکاگو که در همین مقاله گفته شد متعلق به نیمهٔ دوم قرن اول هجری یعنی سال‌های

۵۱ تا ۹۹ یا ۱۰۰ هجری است، تا آن‌جا که تاریخ فوق‌العاده روشن و مستند جمع و تدوین قرآن نشان می‌دهد و ده‌ها اثر طراز اول کمابیش هزارساله (تا هشتصد و هفتصد ساله) در زمینهٔ قرائت‌های هفت‌گانه، هشت‌گانه، ده گانه، چهارده گانه و بیست‌گانهٔ قرآن وجود دارد ــ و مهم همان قراآت هفت‌گانه است که کهن‌ترین است ــ و حتی معجم (فرهنگواره‌ای) که از حدوداً ده‌هزار (دقیقاً ۱۰۲۴۳) مورد تفاوت املا یا کتابت [= اختلاف قرائت و ضبط] به‌نام *معجم‌القراءات القرآنیة*، اعداد احمد مختار عمر، و عبدالعال سالم مکرم (طبع کویت و افست توسط انتشارات اسوه در تهران، ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲ م، ۹ جلد. جلد نهم که فهارس است یا چاپ نشده یا در افست ایران نیامده است)، کار مراجعه را تسهیل کرده است، متن مقدس قرآنی تبلور قطعی تاریخی‌اش را در ۱۴۰۰ سال پیش (در حدود سال ۲۶ هجری، سومین سال خلافت عثمان) با اهتمام خارق‌العادهٔ جمعی ۴ـ۶ نفره که سرپرستی آن‌ها با زیدبن ثابت بوده، بر مبنای نسخهٔ کامل قرآنی که تماماً در زمان حیات و با نظارت مستقیم و مداوم و مادام‌العمر بیست وسه سال، و نهایتاً تا یک ماه پیش از درگذشت حضرت ختمی مرتبت که عرض یا مقابلهٔ دوم قرآن بین حضرت (ص) و جبرئیل انجام گرفت، و آن نسخه چون نزول وحی ادامه داشت، و به رهنمود وحی جابه‌جایی آیه‌ها در سوره، و سوره‌ها در قرآن به دستورگیری وحیانی و دستوردهی قاطع حضرت (ص) ادامه داشت، آن هم بر روی نوشت‌افزاری یا دقیق‌تر: لوح‌گونه‌هایی که قرطاس [احتمالاً همان پاپیروس حصیر مانند و نه کاغذ به مصداق و معنای امروزین] کمترین سهم را در آن داشت، بتمامه نوشته شده، اما به صورت قطعی مدوَّن و بین‌الدفتین نشده بود. اما نظم و نظام و ترتیب و توالی توقیفی آن از سوی مهبط وحی حضرت ختمی مرتبت (ص) دقیقاً حتی با نامگذاری (گاه دوگانهٔ بعضی) سوره‌ها، تعیین شده بود. این قرآن در اختیار ابوبکر و پس از او در اختیار عمر، و پس از او، به ارث یا امانت نزد حفصه، بنت عمربن خطّاب (و همسر رسول‌الله (ص)) محفوظ مانده بود که در اختیار زید و گروهش قرار گرفت و او سراپای آن را با دو معیار یکی حافظه‌ها و شهادت‌های مکرر از حافظهٔ حافظان و دیگر مطابقه با مصاحف دیگر چون مصحف خودش و مصحف ابن عباس و اُبیّ‌بن کعب و چند تن دیگر کار را پیش برد، مگر ابن‌مسعود که تا آخر از واگذاری مصحف شخصی‌اش اباکرد، و چنان‌که مشهور است پس از درگذشت او به امر حجّاج، آن را محوکردند. چنان‌که پیش از آن هم، پس از توفیق و تکمیل کار لجنهٔ زید که نهایتاً ۵ یا ۶ نسخهٔ اصلی و اصیل معروف به مصاحف امام یا عثمانی به‌نحوی که گفته شد، یکسان و همسان‌نویسی شد، بقیهٔ مصحف‌های شخصی یا مصحف‌گونه‌ها که طبعاً دارای اختلاف کتبی و

رسم‌الخطی متعدد، اما غیرمعتبر و غیرمسموع و غیرمقبول با مصاحف امام (که خود برابر با نسخهٔ کتابت شده در عهد و با نظارت رسول‌الله (ص) بود) چون توحید نص حاصل شده بود، برای قلع ریشهٔ شبهات و شبهه‌انگیزی‌های مغرضانهٔ بعدی، به‌دستور عثمان و صوابدید سایر صحابه، سوزاندند یا در آب جوشاندند و محوکردند. و از آن مصاحف اصیل اصلی دو نسخه در حرمین شریفین ــ مکه و مدینه ــ ماند و چند نسخهٔ دیگر به کوفه و بصره، و شام و احتمالاً بحرین همراه با یک حافظ و قاری / مقری والامقام فرستاده شد. زیرا خواندن خط کوفی، بی‌نقطه و نشان آن هم برای جامعه‌ای که بیش از نوددرصد مردم سواد خواندن و نوشتن نداشتند و فرهنگ شفاهی حاکم بود، بسیار دشوار بود. و اجازهٔ خواندن و نوشتن نداشتند و فرهنگ شفاهی حاکم بود، بسیار دشوار بود. و اجازهٔ بازنویسی یا رونویسی (استنساخ) از روی مصاحف امام هم با رعایت نهایت احتیاط و شرایطش به اهل حل و عقد یا زیر نظر آنان در هر مرکزی از مراکز نامبرده و سپس سرزمین‌های دیگر داده شد. شاید این نکته تکان‌دهنده باشد که در قرآن کریم یعنی مصحف رسمی، نایکدستی املایی وجود دارد که حتی قرآن‌شناس بزرگی چون آیت‌اللّه محمد هادی معرفت در چاپ اول *التمهید* خودشان آن‌ها را برشمرده و نام آن‌ها را «الاخطاءُ الاملائیة» (غلط‌های املایی) گذارده بودند و در چاپ‌های بعد فقط نام آن‌ها را به «مخالفةالرسم» (اختلاف با رسم‌الخط عثمانی) تغییر دادند. اما وجود همین نایکدستی‌های املایی جزء ادله و قراین تجربی و تاریخی علمی و عملی و عقلی و عرفی و شرعی (چون لایتغیر است) تحریف ناپذیرفتن متن مقدس و یگانی و نهایی قرآن‌کریم است که تبلور و پایایی جاودانه پیداکرده است.

اگر بخواهیم از مصحف رسمی امروز جهان اسلام که به خط عثمان طه خطاط هنرمند سوری (که در قید حیات طیّبه است و مادرش ایرانی) نوشته شده و به مصحف*المدینه* ــ ولی در عرف عادی مردم، چون در مکه به همهٔ حجاج هدیه می‌شود، به قرآن مکه ــ معروف است، و مبنای آن مصحف قاهره است که در سال ۱۳۴۲ ق به درخواست ملک فؤاد اول پادشاه مصر به‌طبع رسیده است، سخن بگوییم در مجال این مقال نیست. یک مسئلهٔ قابل بحث مهم دیگر هم داریم و آن این است که چگونه این‌همه اختلاف کتابت‌ها و اختلاف قرائت‌ها (که دو جلوهٔ یک امرند)، باعث تحریف‌پذیری قرآن کریم نشده است و آن خود به مقاله‌ای مفصل‌تر از این مقاله احتیاج دارد. اما حرف آخر این است که برخلاف احادیث که در عالم تسنن بی‌شبهه یک قرن (قرن اول و شاید هم بخشی از قرن دوم) ممنوع‌الکتابه بوده است، قرآن‌کریم قطعی‌الصدور و متصل‌الکتابه و مستمرالقرائه بوده است. با آن فتوحات شگفت‌آور تاریخی اسلام در نیم قرن اول

و نیاز جامعهٔ میلیونی اسلامی آن زمانه به بازنویسی یا استنساخ از روی مصاحف امام، حتی اگر نسخه‌ای که در تاشکند است یا نسخه‌ای که در دارالکتب المصریه محفوظ است جزء مصاحف ۵ـ۶ گانهٔ امام/ عثمانی نباشد چندان نسخه از روی مصاحف امام و با دقت و وسواس ــ نهایت طاقت بشری که کار عشق و ایمان است ــ از همان آغاز نوشته شده، و نسخه‌ها با هم سنجیده شده و علاوه بر علم قرائت و اختلاف قراآت، علم رسم‌الخط هم از همان آغاز پدید آمده بود که دیگر نیازی نیست و نمی‌توان، ادعا یا حتی اگر حمل به صحت کنیم آرزوی تکامل‌یابی تاریخی قرآن را داشته باشیم.

مسلمان‌ها چندان کوشش علمی و روشمندانه در توحید نص (یگانه‌سازی متن اصلی قرآن و کتابت یگانی مصاحف ۵ـ۶ گانهٔ عثمانی) به خرج داده‌اند که در تاریخ فرهنگ و ادیان و کتب مقدس و احیا یا تصحیح متون، سرآمد و بی‌سابقه و بلکه خود سابقه و درس‌آموز است. همچنین از همان آغاز بدون ترس یا تردید یا تزلزل یا نفاق یا مصلحت‌اندیشی سطحی، و ترس از شماتت دشمنان و دیگران، اختلاف کتاب‌ها و قرائت‌ها را با تأسیس دو علمی که گفتیم و بیش از آن هم، حفظ کردند. چندانکه در اوایل قرن سوم هجری هفت قرائت معیارین و هر یک با دو روایت معیار پدید آمد و به رسمیت شناخته شد (= چهارده روایت).

هم‌اکنون در پایتخت مقدس و قدسی جهان اسلام که حرمین شریفین است، علاوه بر تجدید چاپ شکیل مصحف مدینه (کتابت عثمان طه) که از ۱۴۰۳ با تأسیس شهرک چاپ قرآن آغاز شده و بیش از ۱۵۰ میلیون نسخه چاپ شده (در مجمّع‌الملکی... برای اطلاعات بیشتر راجع به آن و مصاحفی که نام بردیم ← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی، ذیل همین نام و ذیل مصاحف امام، و یکایک مصحف‌های مهم از جمله مصحف حضرت علی (ع) و مصحف‌هایی که نام بردیم و حتی ذیل مقالهٔ «مصحف‌های دیگر» و «جمع و تدوین قرآن»، و «رسم‌الخط» و «اختلاف قراآت» و «قراآت سبع» و «قرّاء سبعه») آری در همان مکان مقدس، قرآن‌های متفاوت از جمله تا آن‌جاکه من می‌دانم دو مصحف ۱. روایت قالون از نافع ۲. ورش از نافع و ۳. سومی در سوریه (دارالمعرفه، ۱۴۲۰) که روایت دوری از ابی‌عمرو است در تیراژ وسیع چاپ و پخش می‌شود و هر یک از آنها چندصد کلمه، با مصحف رسمی جهان اسلام یعنی روایت حفص از عاصم فرق دارد. آری مسلمان‌ها نیازی به دستکاری دلسوزانه یا حسابگرانهٔ مستشرقان برای تاریخ کتاب مقدس خود ندارند. و از جمله در نمازهای خود، بسته به مذهب فقهی‌شان، می‌توانند مالک یوم‌الدین، یا مَلِک یوم‌الدین تلفظ کنند. مشکل حل شده است. آنان خبر ندارند.

اساسی‌ترین منابع قرآن‌پژوهی (برای جوانان)

حدیثی از حضرت ختمی مرتبت به این مضمون نقل شده است که فرموده‌اند چون کسی در نوجوانی و جوانی قرآن بیاموزد [و نیز به قرآن‌پژوهی روی آورد] معرفت قرآنی با خون و گوشت او سرشته می‌شود [و به تعبیر حکما اتحاد عالم و معلوم پیش می‌آید]. این بنده به‌عنوان یک قرآن‌پژوه قدیمی بارها و بارها در جلسات قرآنی یا در مساجد یا در سخنرانی‌ها یا محافل دانشگاهی با این سؤال و مسئله مواجه می‌شوم که عزیزان نوجوان و جوان از من می‌پرسند با چه منابعی قرآن‌پژوهی را آغاز کنیم. و من به فراخور حال مخاطب چند اثر یاد می‌کنم. اکنون به صرافت این معنی افتادم که خوب است اساسی‌ترین منابعی را که من خود سالیان سال با آن‌ها انس داشته‌ام و ارزش و کارایی آن‌ها به دستم آمده است، در این‌جا معرفی کنم؛ بنا را بر معرفی عمده‌ترین و دستیاب‌ترین و مفیدترین و پراطلاع‌ترین و کلیدی‌ترین و مشکل‌گشاترین آثار می‌گذاریم که جز در یک مورد بقیه همه به فارسی است.

۱. تفسیر

در زمینهٔ تفسیر قرآن هنوز تفسیری که برای جوانان و نوجوانان نوشته شده باشد نداریم و بعضی از پیش خود از آن‌جا که شهرت *تفسیرالمیزان* حضرت علامهٔ طباطبایی ـ اعلی‌الله مقامه ـ را شنیده‌اند، به سراغ ترجمهٔ فارسی *المیزان* می‌روند و این کار درست نیست و چندان حاصلی ندارد. زیرا *المیزان* برای قرآن‌شناسان و به اصطلاح «منتهیان» [= کسانی که به حدّ اعلای مطالعات علمی رسیده‌اند و به نوعی از تحصیل عادی و حتی عالی فراغت یافته‌اند] نوشته شده است. لذا در عین آنکه تفسیر مهم و کارآمدی هست ولی برای از میان سالی به بالا خوب است،

حدوداً از ۴۵ سالگی به بعد و نه برای ۱۵ تا ۲۵ سالگی که مراد ما در این مقاله است. بهترین تفسیری که تا به امروز برای عامه و برای مراجعه کنندهٔ ساده و بدون اطلاعات فراوان قرآنی - اسلامی نوشته شده است، تفسیر نمونه است که نزدیک به ۳۰ جلد است. خوشبختانه این تفسیر یک خلاصهٔ ۵ جلدی دارد. و ناگفته نماند که این تفسیر را عده‌ای از فضلای قرآن‌پژوه حوزهٔ علمیهٔ قم زیرنظر آیت‌اللّه مکارم شیرازی فراهم کرده‌اند. آری خلاصهٔ ۵ جلدی این تفسیر برای نوجوانان و جوانان مناسب است. تفسیر نور جناب حجةالاسلام و المسلمین محسن قرائتی هم زبان و بیان ساده و دلنشینی دارد.

۲. ترجمه

اولین توصیهٔ این‌جانب به مخاطبان این مقاله این است که از ترجمه‌های تحت‌اللفظی که طی هزار سال دوام و رواج داشته است بپرهیزند و شیفتهٔ سخنان کسی یا کسانی که داد سخن می‌دهند و در بیان اهمیت ترجمهٔ قدما کوشا هستند، نشوند. زیرا بنده به تحقیق و تجربه دریافته‌ام که حتی یک ترجمه از صدها ترجمهٔ قدما (که ده‌ها نمونهٔ آن چاپ شده است) برای امروزیان و به‌ویژه برای نوجوانان و جوانان مناسب نیست و باعث رماندن ذهن و ذوق آنان می‌گردد.

خوشبختانه از انقلاب اسلامی ایران به این سو، در این ۲۰ سال بیش از ده ترجمهٔ خوب و درست و دقیق و مفهوم به بازار کتاب و فرهنگ عرضه شده است که از آن میان شش ترجمه را توصیه می‌کنم:

۱. ترجمهٔ آیت‌اللّه مکارم شیرازی
۲. ترجمهٔ آقای عبدالمحمد آیتی
۳. ترجمهٔ آقای محمد مهدی فولادوند
۴. ترجمهٔ آقای دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی
۵. ترجمهٔ آقای مسعود انصاری
۶. ترجمهٔ بهاءالدین خُرّمشاهی [زیرا بدون ذره‌ای هوای نفس و دفاع از خود عرض می‌کنم که زبان ترجمهٔ این‌جانب بسیار ساده و همه‌فهم و زودیاب است و این خصیصه را صدها نفر از خوانندگان با سطوح مختلف علمی و قرآن‌پژوهی و شناخت قرآن، به بنده گفته‌اند و استقبالی هم که از آن شد و در مدت ۱۲سال و نیم بیش از دویست هزار نسخه از آن در ۴ قطع رحلی، وزیری و کوچک به‌فروش رفته و در بهار ۱۳۸۷ چاپ بیستم آن منتشر شده است، حاکی از همین است].

و بشارت می‌دهم که ترجمه‌ای ویژهٔ نوجوانان و جوانان به‌همت یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران ادبیات کودکان و نوجوانان یعنی آقای مصطفی رحماندوست در دست تهیه و تدوین است و اولین بخش آن که ترجمهٔ جزء سی‌ام قرآن کریم است، و در روانی مانند آب و در زلالی هم مانند آب است، به تعداد کمی چاپ شده و برای نظرخواهی از اهل نظر عرضه گردیده است. تکمیل و انتشار کامل این ترجمه نقطهٔ عطفی درترجمهٔ قرآن کریم به فارسی است.

بشارت دیگر، به پایان رسیدن ترجمهٔ شیوای استاد دکتر غلامعلی حداد عادل است که بسیاری از دانش‌آموزان دهه‌های پیش با «درس‌هایی از قرآن» که ترجمهٔ او از بسیاری سوره‌ها و جزء کتاب‌های درسی بود، آشنا هستند.

۳. فرهنگ

لغتنامه‌های قرآنی به عربی و عربی ـ فارسی فراوان است. یکی از بهترین آن‌ها *لسان‌التنزیل* از مؤلف گمنام، به تصحیح آقای دکتر مهدی محقق است. ترجمهٔ این بنده هم در قطع رحلی دارای یک واژه‌نامهٔ دوازده هزار مدخلی در پایان کتاب است. اگر کسی واژه‌نامهٔ مفصل‌تر بخواهد بهترین آن‌ها *قاموس قرآن* استاد قرشی است که ۷ جلد آن در ۳ مجلد به چاپ رسیده است.

۴. فهرست‌ها

فهرست‌ها آثار مرجعی هستند که خودشان مراد نیستند بلکه کلیدی هستند که در تحقیق و مراجعه به قرآن را به روی پژوهنده باز می‌کنند.

بهترین فهرست‌های آیه‌یاب و واژه‌یاب قرآن کریم سه اثر هستند که داشتن هر کدام برای مخاطبان ما کافی است.

۱. *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم* اثر محمد فؤاد عبدالباقی که حدوداً ۶۰ـ۷۰ سال پیش تدوین شده و صدها هزار نسخه از آن در جهان اسلام و ایران به‌طبع رسیده است. کار این فهرست (ها) این است که با جست‌وجو در آن‌ها در زیر مادهٔ اصلی هر کلمه محل آن کلمه را در قرآن کریم پیدا می‌کنیم. ولی برای این کار باید ریشهٔ کلمه را بشناسیم تا مثلاً مستضعفین را در ریشهٔ «ضعف» جست‌وجو کنیم.

۲. *فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم* اثری ۳ جلدی تدوین آقای دکتر محمود روحانی که آسان‌یاب‌تر از کتاب قبلی است و مثلاً همان کلمهٔ مستضعفین را باید با همین املا (میم و سپس

سین و سپس ت و سپس ضاد و غیره) جست‌وجو کرد.

۳. *فهارس قرآن* اثر شادروان دکتر محمود رامیار که هم فهرست الفبایی (مانند فهرست و فرهنگ دکتر روحانی) به دست داده است، هم فهرست موضوع یاب.

اما جامع‌ترین و جمع‌وجورترین فهرست یا فرهنگ موضوع‌یاب قرآنی اثری است به نام *فرهنگ موضوعی قرآن* تدوین کامران فانی و بهاءالدین خرّمشاهی (چاپ سوم انتشارات ناهید، ۱۳۷۷). که در یک جلد و چهارصد صفحهٔ دو ستونی است و برای یافتن هر موضوعی با نزدیک به ذهن‌ترین کلمه باید دنبال آن در این فرهنگ الفبایی گشت. یعنی خمس را باید در «خ» و زکات را در «ز»، درست مانند فرهنگ معین، یا *لغت‌نامه‌ی* دهخدا، جست‌وجو کرد.

۵. تاریخ قرآن

دو تاریخ قرآن عالی در بازار کتاب امروز وجود دارد. یکی اثر دکتر محمدباقر حجتی به نام *پژوهشی در تاریخ قرآن*، دیگری که اندکی نایاب است، *تاریخ قرآن* اثر شادروان دکتر محمود رامیار است.

۶. اعلام قرآن

اعلام جمع کلمهٔ عَلَم است. علم یعنی اسم خاصی که گاه جغرافیایی است. مانند مدین و مدینه، گاه تاریخی مانند یکایک پیامبران یا شخصیت‌هایی چون لقمان، و قارون که در قرآن از آن‌ها یاد شده است. بهترین اعلام قرآن کتابی است به همین نام از شادروان دکتر محمد خزائلی، چاپ انتشارات امیرکبیر. کتاب کوچک *قرآن شناخت* نوشتهٔ این‌جانب هم اعلام قرآن را به کوتاهی معرفی کرده است.

۷. احکام قرآن

مراد از احکام قرآن، فقه قرآن یا شرح آیات احکام است و مسائلی چون ازدواج و طلاق و ربا و سوگند شکستن و نظیر این‌ها. بهترین اثر در این زمینه بر مبنای فقه شیعه، *احکام قرآن* اثر شادروان دکتر محمد خزائلی است.

اخلاق قرآن، اثری جمع و جور و یک جلدی از دکتر جعفر شعار است.

۹. کلیات

مراد آثاری است که مباحثی کلی و در عین حال لازم در زمینهٔ قرآن‌شناسی و قرآن‌پژوهی را معرفی می‌کند. کتاب *قرآن شناخت* اثر این‌جانب برای همین منظور و برای مخاطبان جوان نوشته شده است و همین روزها چاپ چهارم آن از سوی انتشارات طرح‌نو انتشار یافت. این کتاب به کلاس‌ها و آموزشگاه‌های کنکور هم راه یافته است و بسیار دانش‌آموزپسند از آب درآمده است. اما کتاب مفصل‌تر از این در همین زمینه *شناخت قرآن* اثر قرآن‌شناس بزرگ معاصر استاد حاج سید علی کمالی دزفولی است که از سوی نشر اسوه انتشار یافته است.

۱۰. دایرةالمعارف قرآنی

در این زمینه به فارسی فقط یک اثر آن هم به تازگی انتشار یافته است. این اثر *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* نام دارد که ۱۷ مؤلف در نگارش آن همکاری داشته‌اند. افتخار جمع و تدوین این اثر با نگارندهٔ این سطور بوده است. این کتاب مشتمل بر ۳۶۰۰ مقاله است. مقالات همه امضا و کتاب‌شناسی دارد. زبان و بیان این دانشنامه روشن و همه فهم است و داشتن این کتاب، محقق جوان را از داشتن بعضی از کتاب‌هایی که نام بردیم مانند اعلام قرآن، و احکام قرآن هم بی‌نیاز می‌گرداند. در این کتاب بیش از ۸۰۰ کتاب قرآن عربی و انگلیسی و فارسی معرفی شده است و بیش از ۸۰۰ تن از قرآن‌پژوهان، که از این میان ۲۰۰ زندگینامه از معاصران زنده و به قلم خودشان است.

این‌ها که برشمردیم و به کوتاهی معرفی کردیم، اساسی‌ترین آثار در میان آثار و مراجع قرآن‌پژوهی است و داشتن آن‌ها دست‌کم نیاز یک دهه تحقیق پژوهشگران جوان را برآورد می‌سازد. و پس از آن یک دهه هم که محقق جوان با آثار قرآن‌پژوهی دیگر هم آشنا می‌شود، باز این ۱۳ـ۱۴ اثر را باید در کتابخانهٔ خود داشته باشد.

خوشنویسی قرآن کریم

چند قرآن نفیس جدیدالانتشار

مقدمه

یکی از مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی تیتوس بوکهارت هنر خوشنویسی را ــ که مهم‌ترین جلوه‌گاه آن نسخه‌های خوش‌نوشتهٔ قرآن‌کریم در دورهٔ زمانی بیش از یک هزاره است ــ مهم‌ترین و اصیل‌ترین هنر ــ هنر قدسی ــ اسلامی شمرده است و حق با اوست و شواهد صدق مدعای او حدوداً بیست‌هزار نسخهٔ خطی نفیس قرآن است که از قرن یکم ــ پس از مصحف و مدون شدن قرآن‌های عثمانی/مصاحف امام ــ در مراکز فرهنگی و دینی از مساجد و تکایا و خانقاه‌ها گرفته تا مدارس قدیم و کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مجموعه‌های قرآنی سراسر جهان‌گرد آمده و نگهداری می‌شود.[1] گاه خبر از کشف مصاحفی بر اثر توسعهٔ یک ساختمان کهن مانند کتابخانهٔ آستان قدس رضوی که قرآن قدس متعلق به قرن سوم هجری، دارای ترجمهٔ فارسی بسیارکهن و با اندکی افتادگی از آغاز یک نمونهٔ آن است و یک نمونهٔ مهم دیگر آن کشف و بازیابی چند صد مصحف بسیارکهن در مسجد جامع صنعا در (سه دهه پیش) است که دربارهٔ آن‌ها به همین قلم در کتاب حاضر گزارشی آمده است. گویا یک مصحف کامل متعلق به دههٔ ۹۰ هجری در میان آن مصاحف هست. از آن کهن‌تر یک نسخهٔ قرآن کتابت دههٔ ۷۰ هجری در کتابخانهٔ دانشگاه شیکاگو محفوظ است که اشارهٔ صریح‌تر به آن‌ها در همان مقالهٔ پیشین آمده است.

بهتر است بحث را به حوزهٔ ایران و دوران معاصر با تمرکز بر چند مصحف خوش‌نگاشتهٔ جدیدالانتشار محدود کنیم. اما گفتنی است که دست‌کم از سه ـ چهار مصحف خوش‌نگاشته که

---

۱. «خط و خوشنویسی قرآن کریم»، نوشتهٔ بهاءالدین خرّمشاهی در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، به‌کوشش همو، چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ دوم ۱۳۸۲، ۲ ج، ج ۱، صص ۹۹۴ـ۹۹۸.

در رژیم پیشین چاپ شده به نیکی یاد کنیم. مصحف اول و دوم، دو کتابت شگرف نستعلیق از شادروان استاد سید حسین میرخانی است که اولی در اوایل دهۀ ۲۰ قرن چهاردهم شمسی و دومی در اواخر دهۀ ۳۰ همراه با خوشنویسی ترجمۀ همراه با مصحف (ترجمه به قلم شادروان استاد مهدی محیی‌الدین الهی قمشه‌ای) است. نسخۀ سوم بازآرایی و آماده‌سازی و غلطزدایی یکی از پیشرفته‌ترین مصاحف خوش‌نگاشتۀ استاد بزرگ قلم نسخ ایرانی روانشاد احمد نیریزی (معاصر با شاه سلطان حسین صفوی؛ قرن یازدهم هجری) است که در قطع رحلی بلند است و از نظر کتاب‌آرایی و تولید پیشرفتۀ چاپی، یکی از برجسته‌ترین آثاری است که در ایران چاپ شده است. مرحوم استاد مرتضی عبدالرسولی که خود در هفت قلم / خط استاد، و شاگرد مکتب استاد حسن زرین‌خط بود، در مدت شش ماه با تلاش شبانه‌روزی نابسامانی‌های املایی یا سهوی‌های کتابتی این اثر را برطرف ساخته بود. به طوری که حتی خبرگان فن اصلاح یک کلمه یا حتی بیشتر از یک کلمه را از بس که ماهرانه انجام گرفته بود، تشخیص نمی‌داده‌اند. طبق افسانه نیریزی بیش از شصت مصحف شریف و صحیفۀ سجادیه نوشته است (یکی از صحیفه‌های خوش‌نگاشتۀ او را کتابخانۀ ملی ایران زیر چاپ دارد.) چهارمین اثر برجسته مربوط به دوران گذشتۀ نزدیک (حدوداً ۲ـ۳ دهه پیش) مصحف امیرکبیر است که با تلاش و پیگیری جانانۀ مدیر و مؤسس آن انتشاراتی بزرگ جناب استاد عبدالرحیم جعفری، با هنرمندی استاد عظیم‌الشأن اقلام ثلث و نسخ شادروان احمد زنجانی به خط نسخ با آرایه‌های ارزشمند و مواد و مصالح چاپی خوب در هیئتی آراسته مقارن انقلاب اسلامی یا چند سال پیش از آن، منتشر شد.

در سه چهار سال اخیر پنج نسخۀ نفیس از قرآن کریم خوشنویسی ــ و در یک مورد کتابت‌های قرن به قرن به دنبال هم تدوین ــ شده و با بهترین امکانات چاپی امروز ایران و جهان (دو نسخه از این مصاحف نفیس چاپ آلمان است) انتشار یافته و به سرعت در حال نایاب شدن است.

۱) مصحف خوشنویسی استادان نیریزی ـ احمد فلسفی

یکی از نخستین مصاحف چاپی نفیس منتشره در سال ۱۳۸۱ (ده هزارنسخه) همراه با ترجمۀ فارسی استاد عبدالمحمد آیتی. بانی تدوین و طبع و نشر این مصحف شریف کمیسیون ملی یونسکو در ایران است که پیشتر هم ــ بیش از یک دهه پیش ــ دیوان حافظ خوش‌نوشتۀ استاد مرتضی عبدالرسولی را در قطع رحلی سلطانی در هیئتی نفیس منتشرکرده بود.

مدیر تولید هر دو اثر استاد محمد پارسی است.

این مصحف در قطع رحلی دو وزیری است (به ابعاد ۲۴×۳۴)، متن ۱۲ رنگ، سر جزءها ۱۴ رنگ، و بقیه تا ۱۶ رنگ. تذهیب همهٔ صفحات جز ۲۱ صفحهٔ آخر ــ که به خاطر کوتاه بودن صفحات، صفحه آرایی آن هم فرق دارد ــ برخلاف رنگ سنتی طیف آبی لاجوردی، از رنگمایه‌های عقیقی و عنابی و مایه‌های قرمز و قهوه‌ای استفاده شده. تشعیر هم در همهٔ صفحات همرنگ و زمینهٔ رنگ‌هایش سبزکمرنگ است (شاید بتوان گفت سبز ـ لیمویی). در خاتمةالطبع پایان مصحف شریف چنین آمده است: «خدای بزرگ را سپاس می‌گوییم که سعادت و نعمت توفیق چاپ و انتشار کلام خود را به ما عطا فرمود. قرآن شریفی که اینک در اختیار قرار گرفته است حاصل تلاش چند سالهٔ [حدوداً ده ساله] کسانی که به این کار عشق ورزیده و انجام آن را وجههٔ همت خود قرار دادند از جمله شادروان دکتر امیر پروین سرپرست اسبق یونسکو در ایران که نخستین نامه‌های اجرای این امر مهم در زمان تصدی ایشان بنا نهاده شده است. مقدمات چاپ و انتشار این کلام ربانی با توجه به حساسیت خطیر آن از سوی کمیسیون ملی یونسکو در ایران با تأنی و احتیاط درخور، در سال ۱۳۷۰ هجری شمسی آغاز و با گام‌های وسواس‌آمیز و با بهره‌گیری از توانایی‌ها و تجربیات اساتید فن و حمایت‌های جناب آقای دکتر مصطفی معین وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری پیگیری شد. از میان ترجمه‌های موجود ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی و از میان خطوط رایج، خط نسخ شادروان استاد میرزا احمد نیریزی، و خط نستعلیق استاد امیر احمد فلسفی انتخاب شد. از تذهیب استاد علی مطیع و تذهیب و قلم‌گیری استاد کریم صفایی استفاده گردید. آقای محمد پارسی که تجربهٔ گرانبهای انتشار دیوان نفیس حافظ را در کارنامهٔ فرهنگی خویش دارد، مسئولیت طراحی و مدیریت تولید کار را پذیرا شد و در نهایت کار چاپ به‌وسیلهٔ آقای محسن قاسمی [و کار تجلید در صحافی علی] انجام گرفت...» (جلیل شاهی دبیر کلی کمیسیون ملی یونسکو در ایران، مرداد ماه ۱۳۸۱).

در هر صفحه یک کادر مستطیل ۱۷×۲۰ در میان تذهیب و تشعیر قرار دارد که به دو قسمت نامساوی از طول تقسیم شده، و بخش بیشتر و عریض‌تر به کتابت متن مقدس قرآن (هر صفحه در ۱۴ سطر) به قلم استوار و استادانهٔ نیریزی و بخش کمتر و کم عرض‌تر در مقابل آن در همان صفحه در داخل همان کادر به کتابت نستعلیق استاد امیراحمد فلسفی با دانگ کتابت متعارف (در ۱۹ سطر) اختصاص دارد. جناب فلسفی (متولد ۱۳۳۷) از بزرگان خوشنویس امروز ایران، استاد انجمن خوشنویسان است. بیش از ۳۰ عنوان کتاب و مرقع خوشنویسی کرده است از جمله

دیوان حافظ و *گلستان* سعدی و دوبیتی‌های باباطاهر و کلیات اقبال لاهوری و دعای کمیل. نرم‌افزار چلیپا نیز اثر طبع ایشان است، دو کتاب *آموزش ترکیب در نستعلیق* و *کتاب کشیده* نیز از تألیفات اوست.

هنرمند همکار دیگر استاد علی مطیع (متولد ۱۲۹۵) است که در کار خود شهرت جهانی دارد. این استاد عالی‌مقام که تذهیب‌کار ده‌ها اثر ارزشمند و نفیس است تاکنون در ۳۷ نمایشگاه داخلی و خارجی شرکت کرده و از نمایشگاه بین‌المللی بروکسل مدال طلا گرفته است. استاد کریم صفایی نیز در تکمیل کار و قلم‌گیری تذهیب‌ها، با همکاری محمود فهیم‌پور سنگ تمام گذاشته است. زیبایی‌افزای این مصحف شریف جلد چرمین آن است که کلمهٔ مقدس قرآن کریم با دانگ جلی همراه با طرح‌های تجریدی اسلیمی‌وار زیر آن بر روی آن حک شده است و طراح آن، مدیر هنرمند این اثر ماندگار جناب استاد محمد پارسی بوده است.

۲) قرآن نفیس کتابت احمد نیریزی

این مصحف شریف صفحهٔ عنوان ندارد و برگرداگرد حاشیه جلد لاکی زیبای آن که روند چاپ از جمال آن نکاسته بر یک سطح آن (دست راست، اول) آیهٔ نور و آیهٔ تحدی نوشته شده و بر سطح دیگر به اصطلاح پشت جلد آیات قرآنی **لو انزلنا هذا القرآن علی جبل... و هوالله الذی لااله الله هو الملک القدوس...**(دو آیهٔ آخر سورهٔ حشر که چندین نام از اسماءالحسنی نگاشته‌اند و در متن جلد و پشت جلد نقش و نگارهای گیاهی شبیه به ترنج آمده است (با رنگ طلایی بر زمینه لاکی عنابی). قطع این قرآن رحلی دو وزیری ۲۲×۳۴ است (بدون صفحه‌شمار. فقط اولین کلمهٔ صفحهٔ دست چپ در بعد از آخرین سطر صفحهٔ دست راست تکرار شده تا بتواند مددکار قاری و نوعی صفحه‌شمار باشد و این خود رسمی کهن قبل از دوران آوردن صفحه‌شمار یا شمارهٔ (عدد) صفحات است). این مصحف شریف از کتابت‌های هنری ده ـ دوازده گانهٔ صحیح‌الصدور از قرآن کریم است که رقم فراغنامه و عبارت آن از این قرار است: «قد تشرف باختتام کتابة کلام الملک العلام، الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید، العبد المذنب العاصی الداعی لابود الدولة القاهرة احمد النیریزی، عشیة یوم الخمیس و هو یوم الثالث و العشرین من شهر شعبان المعظم سنة ثمان و عشرین و مائة بعد الالف من الهجرة المبارکة النبویة علی مهاجرها الاف صلوة و تحیّة [شب پنجشنبه / پنجشنبه شب بیست و دوم ماه شعبان سال ۱۱۲۸ ق.]» در صفحهٔ بعد از فراغنامه سندی حاکی از زیورافزایی به این مصحف

آمده است: «**سبحان ربّک ربّ العّزة عمّا یصفون و سلام علی المرسلین و الحمدللّه**. در وقتی که عالیجاه والا جایگاه سعادت و اقبال همراه شمساً للایالة و الشوکة و الاقبال ملا خواجه خضرخان، خلف صدق مرحمت و غفران پناه ملا حاجی محمد نوادهٔ قطب‌العارفین ملا ایوب عمرزائی رتبهٔ ایالت و حکومت دارالسلطنهٔ اصفهان سرافراز و برهمگنان ممتاز گردیده بود این قرآن مجید و فرقان حمید را تحصیل و به‌سبب تقطیع و تذهیب و سر سوره و غیره قربةً الی اللّه مبلغ‌های خطیر صرف و خرج نموده امید که به خرمی و شادکامی تلاوت نماید، فی‌سنة ۱۱۶۸ [ق].» سپس دعای بعد از ختم آمده و فهرست نام سوره‌ها و خاتمه‌الطبع و صفحهٔ شناسنامه / حقوق ندارد.

گفته شد که به نیریزی عظیم‌الشأن کتابت تعداد زیادی مصحف، در حد پنجاه و شصت نسخه نسبت می‌دهند که اصل و اساسی ندارد و اصولاً این‌گونه اغراق در حق خوشنویسان قرآن‌نویس قدیم از ابن بواب تا یاقوت مستعصمی و دیگران هم به طرز افسانه‌واری نقل شده است. خط‌پژوهان و مصحف‌پژوهان تعداد مصاحف و خوش‌نگاشتهٔ استاد میرزا احمد نیریزی را در حدود ۸ تا ۱۰ نسخه می‌دانند که بحمداللّه اغلب آن‌ها، آن هم در ایران موجود و محفوظ است. به نوشتهٔ آقای محمدحسن سمسار در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، احمد نیریزی فرزند شمس‌الدین محمد (زنده تا ۱۰۵۱ ق) نامدارترین خوشنویس قلم نسخ ایران است. او علاوه بر کتابت مصحف به کتابت ادعیه از جمله و بیش از همه *صحیفهٔ سجادیه* نیز علاقهٔ وافر داشته است. و در *صحیفهٔ سجادیهٔ* مکتوب به سال ۱۰۹۷ ق لقب خود را فخرالدین یادکرده است.[۱] او از تشویق و حمایت سلطان سلیمان صفوی، و پیش از او از تشویق و حمایت شاه‌سلطان حسین که پادشاهی هنرپرور و دوستدار هنرمندان بوده، و خودش هم کمابیش دستی در خوشنویسی داشته است، برخوردار گشته است. در *مقالهٔ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، دربارهٔ جایگاه و پایگاه او در خوشنویسی قلم نسخ چنین آمده است: «... شهرت احمد نیریزی در خوشنویسی نسخ به پایهٔ میرعماد در قلم نستعلیق، و درویش عبدالمجید طالقانی در شکسته‌نویسی است... قلم نسخ احمد نیریزی اوج تکامل شیوه‌ای است که آن را «نسخ ایرانی» می‌خوانیم. این شیوه نه تنها از نسخ [متداول در] دیگر سرزمین‌های اسلامی متمایز است، بلکه با شیوهٔ نسخ‌نویسی پیش از پیدایش این مکتب در ایران نیز تفاوت دارد. ظرافت و روشنی حروف و کلمات از ویژگی‌های

---

۱. «احمد نیریزی»، نوشتهٔ محمد حسن سمسار، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظم کاظم بجنوردی، ج ۷، صص ۱۰۰ـ۱۰۸. نیز ← مقالهٔ «احمد نیریزی» به قلم محسن معین، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، پیشگفته، ج ۱، ص ۱۵۷.

کتابت این شیوه است و در پدید آمدن آن، قلم نستعلیق، یعنی خط ابتکاری ایرانیان، تأثیری کارساز داشته است».[۱]

مصحف نفیس و بسیار خوش چاپ نیریزی (که به سفارش ایران در آلمان چاپ شده است) فقط در سر سوره‌ها تذهیب دارد. تشعیر هم ندارد. فقط جدول‌کشی (کادربندی) چهار لایهٔ ۳ رنگی دارد و سپس هر صفحه در ۱۲ سطر با دانگ جلی به نسخ نگاشته شده و بین‌السطور طرح دندان‌موشی و یکسره طلااندازی شده دارد. آنچه این مصحف را از بسیاری مصاحف هنری و نفیس قدیم و جدید ممتاز می‌گرداند، وفور یادداشت‌های مربوط به قرائت و تجدید و اختلاف قراآت و فضل‌القرآن و ثواب القرائة آمده (و کلمه یا کلمات مورد بحث با قلم قرمزِ شنگرفی آمده و توضیحش بامرکب مشکی؛ شرح لغات دشوار، در میان این حواشی یا نیست، یا بسیار اندک است). این حواشی که در هر صفحه به طور میانگین ۶ـ۷ مورد است اگر خارج‌نویس شود کتابی ششصد، هفتصد صفحه‌ای می‌گردد. در صفحهٔ عنوان، به جای نام/ عنوان، نقاشی گل و بتهٔ تجریدی اسلیمی‌وار آمده که همهٔ صفحه را پرکرده است. قرینهٔ شبیه به آن نیز در هر صفحه بعد. بعد از یک مقدمه مربوط به مسائل قرائت، و اختلاف قراآت و معرفی قاریان بزرگ هفتگانه و راویان دوگانهٔ هرکدام به فارسی در ۵ صفحه با خط نسخ ریزتر از قلم متن مصحف شریف آمده و از «الخاقان بن الخاقان ابوالمظفر شاه سلطان حسین الحسینی [صفوی]» نیز به نیکی یاد شده است. چاپ و صحافی این مصحف شریف چندان نفیس و دقیق و واضح و نزدیک به اصل است که حتی ۵ درصد اختلاف یا تفاوت با متن اصلی خطی نشان نمی‌دهد. احیای هنرمندانهٔ این مصحف مقدس هنری به همت دولتمرد فرهیخته، صاحب یکی از کمیاب‌ترین مجموعهٔ قرآن‌های نفیس خطی، و حامی هنرها و هنرمندان اسلامی، جناب استاد سید صادق خرازی است.

۳. مصحف ایران، تحقیق و تنظیم سیدمحمدباقر نجفی (به خط و نگار هنرمندان ایران در طول هزارسال، تاریخ مؤخره ۱۳۸۰)

مصحف شریف در دو جلد رحلی بلند (دو وزیری) ویک جلد در معرفی ۱۸۲ مصحفی است که از قرن چهارم تا چهاردهم، ۱۸۲ بخش از قرآن طبق ترتیب و توالی رسمی مصحف ولی با خطوط و آرایه‌های مختلف. به‌طور میانگین هر جزء از دل ۶ مصحف برآمده است. خط‌ها و

---

۱. همان

آرایه‌ها سبک‌های کتابت مصحف و تذهیب آن و تصاویری از جلدهای هنری نیز در جای جای این مصحف شریف دو جلدی آمده است. جلد یا دفتر سومی هم همشکل و همقطع ولی با حجم کمتر در معرفی ۱۸۲ مصحفی که در طول هزارسال خوشنویسی شده در این مجموعه هست که به سه زبان فارسی و انگلیسی و عربی است. گفتنی است که هر بخش از کل قرآن کریم را از مصحفی برگرفته‌اند. ولی چون مهم‌ترین تذهیب‌ها و آرایه‌ها در دو صفحهٔ اول هر مصحف که سورهٔ حمد و چند آیهٔ اول بقره را دارد، می‌آید. این دو صفحه را ۱۸۲ بار از هر مصحف برگرفته‌اند و در آغاز هر بخشی آورده‌اند. اسم یا عنوان این جلد یا جزء تکمله چند نکتهٔ مهم دربارهٔ شیوهٔ پژوهش، تدوین، تنظیم و چاپ، و سپس شرح نسخ آمده است که از هر یک بخش‌هایی نقل می‌کنیم:

«پژوهنده پس از آنکه بیست‌وپنج سال نسخه‌های خطی قرآن را در کتابخانه‌ها و موزه‌های ایران مورد بررسی قرار داد تصمیم گرفت که از مهم‌ترین آن نسخه‌ها، یک مصحف کامل تنظیم کند. برای تنظیم چنین مجموعه‌ای، پژوهنده از آن میان نُسخی را انتخاب کرد که در طول هزار سال توسط کاتبان و نقاشان و مذهبان صفحه‌آرایی شده است، در فاصلهٔ بین قرن ۴ هجری / ۱۰ میلادی تا ۱۴ هجری/ ۲۰ میلادی [از ۳۲۱ ق که اولین نمونه می‌آید تا ۱۳۲۲ ق که تاریخ آخرین است]... برای تدوین و تنظیم چنین صفحاتی، پژوهنده با تلاش بسیار بیش از یکصد فهرست و حدود چهارهزار عکس و اسلاید از نسخه‌های خطی قرآن در کتابخانه‌ها و موزه‌های ایران تهیه کرد، سال‌ها روی آن‌ها کارکرد تا بتواند از میان آن‌ها، همهٔ آیات قرآن راکنار هم قرار دهد. در واقع پژوهنده با این تنظیم و تدوین موفق شد تا بیش از صدوهشتاد نسخهٔ خطی قرآن را که هر یک با سبکی خاص و متعلق به کتابخانه‌ای و در قرنی نگاشته شده، در یک مصحف قرآنی منظم، کامل و مرتب جای دهد، تا نمونه‌هایی از سبک‌های مختلف هنری را در طول هزار سال به نمایش گذارد... دراین مجموعه سبک‌های مختلف هنری در زمینه‌های تذهیب، خط، جلد و سیر تحولات و تغییرات در آن نمایش داده شده است. پژوهنده در این خصوص سعی کرده تا نمونه‌هایی از کتابت قرآنی را در میان صفحاتی نشان دهد که غالب آن‌ها با گل‌ها، پرندگان و نقش‌های هندسی زرین تزیین شده است.» (جلد یا جزء سوم، صفحات اول و دوم بدون صفحه‌شمار). گفتنی است با آنکه پژوهندهٔ هنرشناس کیمیاکار خود جز رنگ‌های ویژهٔ تذهیب را جدیدسازی نکرده، ولی بعضی از دو صفحه‌های آغازین مصاحف، دارای آرایش‌های (تذهیب و تشعیر و غیره) جوان‌تر و جدیدتر از کتابت محض مصحف و آن دو صفحه است. این نهایت

تلاش ۲۵سالهٔ پژوهندهٔ گرامی است و چنین ابتکار که یک نمایشگاه دائمی از هنر کتاب‌آرایی و خوش‌نگاری ایرانی مصحف شریف، در معرض دید وداوری مخاطبان قرار می‌دهد تاکنون بی‌سابقه بوده و بعید است که عشق و ایمانی با همین ژرفا، همراه با هنرشناسی و سخت‌کوشی در نهراسیدن از اشکالات و مشکلات به این زودی‌ها کمر به انجام خدمتی به این طرز و طراز، در نمایاندن و حفظ اوج‌های هنری مصحف‌نگاری و سایر هنرهای وابسته و قدسی اسلامی و ایرانی ببندد، که حاصلش سده‌ها و هزاره‌ها بر صفحهٔ روزگار باقی می‌ماند. گفتنی است که قرآن‌پژوه و مصحف‌شناس خبرهٔ هنر قدسی اسلامی، جناب استاد سیدصادق خرازی در به ثمر رساندن این طرح عظیم، همکاری‌ها و حمایت‌های ارزنده، بدرقهٔ راه کرده‌اند. سعی شادروان استاد سید محمد باقر نجفی که فقط مدت زمان کوتاهی پس از انتشار این مصحف به لقاءاللّه شتافت، و در راه احیای هنرهای قدسی اسلامی عمرگرانمایه را صرف‌کرد (با توجه به سایر آثار ایشان هم از جمله *مدینه‌شناسی* و *هنر ایران در مصر*) مشکور باد.

۴. قرآن ریحان، خوشنویسی و تذهیب به همت استاد بهرام سالکی[۱]

قلم یا خط ریحان از اقلام ستّه (ششگانه) کلاسیک اسلامی ـ ایرانی است. نمونهٔ مشهور آن که شهرت جهانی دارد، قرآن بایسنغر میرزا (۸۰۲ـ۸۳۸ ق) از هنرمندان مکتب یا دار الصناعهٔ هرات در دوران ایلخانان تیموری است. این قرآن در ابعاد بزرگ نزدیک به ۲ متر در یک متر و نیم است و با آنکه اغلب آن را به قلم ثلث می‌انگارند در واقع به خط محقق است و محقق و ریحان دو جلوه از یک قلمند. دانگ بزرگ‌تر را محقق، و کوچک‌تر را ریحان گویند. ریحان را می‌توان حاصل ترکیب قلم نسخ و ثلث دانست. باری قرآن خوش‌نگاشتهٔ او ابتدا تا مدت‌ها در جایگاه دروازه قرآن شیراز بوده، سپس به تاراج رفته و هر صفحه یا چند صفحه از آن، و اخیراً حتی سطر به سطر آن بریده شده و در کتابخانه و موزه‌ها و مجموعه‌های سراسر عالم پراکنده است. آغاز خط ریحان از کتابت ابن‌مقله و شاگرد عالی‌مقامش ابن‌بوّاب (قرن چهارم هجری) ناشی شده است و اوج رواج آن از اواخر قرن چهارم تا اواخر قرن دهم هجری بوده و قرآن‌نویسان معروفی چون یاقوت مستعصمی، جعفر بایسنغری، و برادرش سلطان ابراهیم میرزا (فرزندان شاهرخ و او هم فرزند تیمور)، علاءبیک تبریزی، احمد سهروردی و ده‌ها خوشنویس نامدار دیگر در آثار

---

۱. تهران، انتشارات مبلغان، با همکاری شرکت ریحان فیلم، ۱۳۸۳، قطع قرآن رحلی سلطانی ۴۱×۲۹ سانتیمتر، نوع کاغذ گلاسهٔ مات ۱۳۵ گرمی، تعداد رنگ چاپ: ۷ تا ۹ رنگ؛ ۶۹۶ صفحه.

ماندگار قرآنی خود از این خط بهره برده‌اند. خوشنویس هنرمند قرآن ریحان استاد بهرام سالکی، بی‌آنکه پیر سال و ماه باشد پیر طریقت هنرهای خوشنویسی قدسی اسلامی است (متولد ۱۳۳۶ شمسی) که تحصیلات عالیه‌اش در رشتهٔ گرافیک و عکاسی و چاپ نفیس بوده است. (او سال‌هاست که در زمینهٔ هنرهای نقاشی، مینیاتور (ریز ـ نگاره)، تذهیب، خوشنویسی و گرافیک سختکوشانه اثرآفرینی می‌کند). این هنرمند پرکار و کاردان و فروتن در سال ۱۳۶۱ خوشنویسی و تذهیب نسخه‌ای نفیس به‌نام «قرآن عقیق» را به خط کوفی پیرآموز اصلاح شده و تکامل بخشیدهٔ ایرانی آغازکرد که پس از ۱۲ سال فعالیت مستمر هنری در سال ۱۳۷۴ آن را به پایان برد. این اثر به اعتقاد کارشناسان هنرهای اسلامی، چه ایرانی و چه غیرایرانی در شمار ممتازترین آثارکتاب‌آرایی تاریخ هنر ایران می‌باشد. قرآن ریحان که در این مقالهٔ کوتاه از آن بحث می‌کنیم، دومین اثر این هنرمند است که در طول ۸ سال به خط چشم‌نواز و دل‌انگیز ریحان خوشنویسی و با استفاده از نقوش و نقش مایه‌های بدیع هنرهای اسلامی (اسلیمی، ختایی، گره چینی، برگ فرنگی، زنجیری/ حصیری و نقش خاتم) تزیین شده است. آثار دیگر استاد سالکی یکی مرقع جانان است و چهارمی کتابت قرآن نسخ که در حال حاضر ادامه دارد. سوابق نمایش آثار در داخل و خارج کشور و جوایز ایشان در جزوهٔ نفیسی که ناشر قرآن ریحان برای معرفی این اثر تدوین کرده، به تفصیل آمده است. اینک بعضی از ویژگی‌های مصحف ریحان را به نقل از همان جزوهٔ پراطلاع به اختصار یاد می‌کنیم.

۱. این اثر اولین نمونهٔ چاپی نسخهٔ قرآنی به این خط در جهان اسلام محسوب می‌شود.

۲. این نسخه بر اساس رسم‌المصحف یا رسم[الخط] عثمانی [که بسیاری از مجتهدان بزرگ عدول از آن را جایز نمی‌دانند] با رعایت قواعد وقف و ابتدا و تجوید، کتابت شده است.

۳. قواعد نحوی در کتابت عوامل جازمه، ناصبه و نافیه و ناهیه مراعات گردیده به گونه‌ای که سعی شده است این عوامل درکنار کلمهٔ مابعد خود قرار بگیرند.

۴. اعراب‌گذاری و علائم تجویدی، رنگه (رنگین)نویسی شده است تا تداخلی بین حروف، اعراب و علائم تجویدی ایجاد نگردد.

۵. در انتهای هر صفحه کلمهٔ آغازین صفحهٔ بعدی برای جلوگیری از خطا و اطمینان بیشتر در ادامهٔ قرائت نوشته شده است.

۶. خوانا بودن کلمات و جایگذاری دقیق اعراب، گاهی به رعایت قواعد خوشنویسی (مثل اقدام به تغییر دانگ از سر ناگزیری و غیره) ترجیح داده شده است؛ و اندازهٔ حروف در تمام صفحات به‌صورت یکدست کتابت شده است.

۷. تلفیق شمسهٔ وقف (گل‌آیه) با علامت پایان تقسیمات حزب از ابداعات بی‌نظیری است که به صورت ترنجی بادامی در داخل متن قرار گرفته است.

۸. محل آیات سجده‌دار با ترنجی در حاشیه مشخص شده و این آیات نیز در متن با ابتکاری چشم‌نواز با رنگ طلایی دورگیری (تحریر) گردیده است.

۹. طراحی کتیبه‌های متعدد و مجلل برای سرسوره‌ها و شمسه‌های متنوع وقف (گل آیه‌ها) و ترنج‌ها و شمسه‌های تزیینی، با تنوع در طراحی و رنگ‌آمیزی، زیبایی چشمگیر و حیرت‌انگیزی به این نسخهٔ قرآنی بخشیده است.

۱۰. وجود سه نوع فهرست با تذهیبات مرصع و فاخر، شامل فهرست سوره‌ها، اجـزاء، و الفبایی از موارد انحصاری این مصحف شریف است.

۱۱. اختصاص ترنج‌هایی خاص برای آیات سجده‌دار و سکته و شمسه‌هایی برای آغاز اجزاء و تقسیمات حزب از ظرایف هنر تزیینی است که در قرآن ریحان، به‌کار گرفته شده است.

۱۲. توضیحات تفصیلی در مورد علائم تجویدی همراه با مثال‌هایی از آیات که در انتهای صفحات پایانی این نسخه درج گردیده، راهنمایی است مفید برای آموزش تجوید و شـناخت علائم وقف، که با زیبایی هرچه تمام‌تر نگارش و تزیین شده است.

۱۳. تذهیبات روح‌نواز در صفحات استقبال، دعای افتتاح، سوره‌های حمد و بقره، و دوتاج مرصع در ابتدای اجزای پانزده و سی، سوره‌های فلق و ناس و دعای ختم از شاهکارهای بی‌بدیل تزیینی هنر کتاب‌آرایی است.[۱]

۵. قرآن کریم / کلام نور، کتابت محمدحسین بن‌علی عسکر ارسنجانی (۱۳۰۰ هجری قمری)[۲]

این مصحف نفیس شریف در قطع رحلی دو وزیری در چهارده رنگ بـا نـفاست تـمام پس از بازآرایی‌های لازم زیر نظر یکی از برجسته‌ترین چاپ‌شناسان امروز ایران استاد بهمن پارسا (با دستیاری ارشد مهری مؤیّدی)، بر روی کاغذ گلاسهٔ ۱۳۵ گرمی لیکام به طبع رسیده است. هر صفحه که به قلم نسخ نیرومندی کتابت شده، در ۱۴ سطر است و بین‌السطور طرح دندان موشی و طلااندازی دارد. همچنین محصور در کادر تذهیب است و تذهیب‌ها چندان ریزقلم نـیست.

---

۱. جزوهٔ *قرآن ریحان*، خوشنویسی و تذهیب قرآن کریم. بهرام سالکی. انتشارات مبلغان. تهران. ۱۳۸۳.

۲. به کوشش سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، در راستای طرح احـیای نسـخ خـطی قرآن، ۱۳۸۲ متن مصحف ۶۰۴ صفحه.

سپس از چهار سوی صفحه دارای تشعیر ملایم و چشم‌نوازی است که همه با طرح‌های گل و بته‌ای و اسلیمی‌وار است و نقش جانور ندارد. دو صفحهٔ اول آرایهٔ بیشتر و استثنایی دارد و تذهیبات آن اثر فرهاد نقاش (سدهٔ نهم هجری قمری) ۳-۴ قرن کهن‌تر از زمان کتابت این مصحف است. در صفحهٔ ماقبل آخر شناسنامهٔ کاملی از ویژگی‌های این مصحف و هنرمندان و محققان همکار در آماده‌سازی آن برای چاپ یا روند چاپ و صحافی همه یاد شده‌اند نیز چهار صفحه را به معرفی این قرآن به فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسه (هریک، یک صفحه) اختصاص داده‌اند. از بخش فارسی این معرفی، مقداری نقل می‌کنیم:

«... اینک این مصحف شریف که به قلم محمدحسین‌بن علی عسکر ارسنجانی، خوشنویس نامدار ایرانی، و به خط نسخ نگارش یافته (۱۳۰۰ هجری)، چنان تنظیم و آمادهٔ چاپ شده است که هر صفحه با شروع یک آیه آغاز و به پایان آیهٔ دیگری نیز ختم می‌شود. به دیگر سخن، هیچ صفحه‌ای در میان یک آیه پایان نمی‌گیرد [یا آغاز نمی‌شود]. در این فرایند برای تبدیل صفحات از ۱۵ سطر به ۱۴ سطر و اتمام آیات در یک صفحه زحمات بسیار کشیده شده و کوشش‌های فراوانی رفته است و در این میان افزون بر حفظ زیبایی و رعایت مقررات چاپ و نشر قرآن، به آسان بودن قرائت آیات شریف برای عموم مردم نیز توجه بسیار شده است.

کوتاه سخن آنکه سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چندی است که چاپ و انتشار قرآن کریم را در طرحی نو به برنامهٔ کاری خود افزوده و با انتشار این قرآن خطی، بر آن بوده است اثری نفیس را که اصل آن در موزهٔ رضا عباسی نگهداری می‌شود، در دسترس همگان نهد؛ و اینچنین، اثر حاضر به یاری پروردگار و با تلاش ۱۰ طراح و هنرمند، به مدت ۴ سال و در ۱۴ رنگ زیر نظر بهمن پارسا به انجام رسیده است و گذشته از ویژگی‌های پیشگفته، لیتوگرافی، چاپ، صحافی و حتی شرایط نگهداری کاغذ، فرایند ویژه و کم‌مانندی را پشت‌سر گذاشته است. امید است حاصل این تلاش و برآیند این کوشش‌ها مرضی صاحب کتاب و مقبول طبع ظریف قرآن‌دوستان و قرآن‌پژوهان افتد. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، خادم قرآن کریم، رمضان ۱۴۲۱ ق».[1]

حاصل و سخن آخر آنکه با انتشار این پنج مصحف قدیم و جدید که همه در کمال نفاست هنری و چاپی است کارنامهٔ هنر قدسی در ایران اسلامی، پربرگ و بارتر شده است.

---

۱. برای ملاحظهٔ معرفی قرآن دیگری از همین خوشنویس، و اطلاع بیشتر از شرح حال قرآن‌نویسان هنرمند دیگر ← *قرآن‌نویسان و گزیدهٔ قرآن‌های نفیس ایرانی*، تألیف محمد علیدوست (تهران، انتشارات آزاد، ۱۳۷۴) از جمله ص ۳۷.

جایگاه و پیشینهٔ مصحف ریحان

کسی که حسن خط دوست در نظر دارد
محقق است که او حاصل بصر دارد

یکی از هنرشناسان معاصر، تیتوس بورکهارت، در کتاب «*هنر اسلامی، زبان و بیان* چنین نوشته است: «... می‌توان بی‌مبالغه گفت که هیچ هنری در پرورش ذوق هنری مسلمانان به اندازهٔ خطاطی مؤثر نبوده است». خانم پروفسور آنه ماری شیمل خاورشناس، اسلام‌شناس و ایران‌شناس نامدار آلمانی که کتابی دربارهٔ خوشنویسی اسلامی دارد و با عنوان خوشنویسی و فرهنگ *اسلامی* به‌همت دکتر اسدالله آزاد به فارسی ترجمه شده است، می‌نویسد: «خوشنویسی در میان هنرهای اسلامی والاترین مقام را دارد: چنانکه حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که هرکس بداند که چگونه با هنر خویش اسماءالله یا بخشی از قرآن را، به حروف زیبا بنگارد، به یقین به بهشت خواهد رفت...» (*دایرةالمعارف* دین، زیر نظر میرچا الیاده، مقالهٔ «خوشنویسی»).

زبان و خط عربی از مهم‌ترین و فرهنگ آفرین‌ترین و فراگیرترین زبان‌ها و خطوط بشری است. از کشورهای اسلامی، زبان عربی، زبان رسمی ۲۰ کشور است و در تمام کشورها این زبان، زبان قدسی، و در علوم اسلامی زبان علمی و نوعی زبان میانجی[1] است. «تأثیر خط عربی در سراسر جهان چندزبانهٔ اسلامی بسیار فراتر از خود زبان عربی است» (گفتهٔ فرانتس روزنتال در *دایرةالمعارف قرآن* ــ به انگلیسی ــ در مقالهٔ «خط عربی»). خط عربی، که عالی‌ترین خط اسلامی و جهان اسلام است، در زبان‌های غیرسامی ولی رایج در سرزمین‌های اسلامی، به‌عنوان

1. lingua franca

خط اصلی پذیرفته شده است، از جمله در زبان‌های بربر، فارسی، پشتو، کردی، اردو، سندی، کشمیری و ایغوری (پیشین، همان‌جا که یازده زبان شرقی یا غربی را هم که چندگاهی زبان عربی را به‌عنوان زبان اصلی و رسمی خود برگرفته بودند) نام می‌برد.

امروزه، ابجد یا الفبای عربی، بعد از لاتین، جهانگیرترین الفبای خط پیوسته‌نویس[1] است (پیشین).

□

مجالی برای پرداختن به ظهور و اعتلای خوشنویسی اسلامی (اعم از عربی و ایرانی و روایت‌های دیگر) نداریم که همه از دل خط کوفی برآمده که سرشت آن، حتی بی آنکه قصد خوشنویسی درکار باشد، آن را گرافیکی‌ترین و دیده‌پذیر و دلپذیرترین و خوشنما و خوش‌اداترین خط در میان خطوط بشری می‌نمایاند.

خط کوفی خود ده ـ دوازده گونه دارد که یکی از چشم‌نوازترین آن‌ها پیرآموز است. همان خطی که شاید فقط یک مصحف کامل از آن در موزه یا کتابخانهٔ آستان قدس رضوی باقی مانده باشد؛ و همان خطی که استاد سالک مجذوب، جناب بهرام سالکی با تحمل ۱۲ سال مشق و مشقت شیرین، با مجذوبیت تمام آن را احیاکرده و تکامل و خوانایی و شیوایی بخشیده، و به تصدیق برجسته‌ترین صاحب‌نظران این مصحف که ابتدا به قرآن عقیق و سپس مصحف عقیق نامبردار شد، بی‌همتا، تکرارناپذیر، و جاودانه تقلیدناپذیر است.

دکتر حسام‌الدین خرّمی کارشناس هنر اسلامی در فرهنگسران نیاوران دربارهٔ «مصحف عقیق» گفته‌اند: «من اکثر موزه‌های دنیا را بازدید کرده‌ام، ولی در تمام عمرم چنین اثری ندیده بودم. زیرا جامع تمام هنرهای ایرانی و اسلامی است و چراغی است که تا ابد خواهد درخشید و افسوس می‌خورم که دیدن این اثر هنری [هنوز] برای تمام هنردوستان جهان فراهم نشده است» (برای معرفی مفصل‌تر ← به مقالهٔ «*قرآن عقیق*» نوشتهٔ یکی دیگر از خبرگان هنرشناس، دکتر غلامحسین عربشاهی در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*).

□

در این فرصت محدود فقط از بعضی مصاحف ریحانی که علاوه بر وجود تاریخی، وجود بالفعل واقعی در موزه‌ها، مجموعه‌ها و کتابخانه‌های سراسر جهان دارند، و از نویسندگان آن‌ها یاد می‌کنم. ضمناً اشاره‌ای به وجه تسمیه و بعضی ویژگی‌های خط ریحان / نی لازم است.

---

1. segmental

ریحان در اصل از نام گیاهی خوشبوی گرفته شده که در قرآن‌کریم هم به آن اشاره شده است: (*ذوالعصف والریحان*، الرحمن، ۱۲) و در فارسی سپرغم/شاهسپرم گویند. در عرف و حتی در تذکره‌ها و تواریخ خط، واضع این خط را ابن‌مقله می‌دانند، که به قراین تاریخ این قول درست نیست، و در حدود ۲۰۰ سال پیش از ابن‌مقله این خط و پنج خط دیگر که جمعاً «خطوط اصول» یا «اقلام ستّه» (خطهای ششگانه) نامیده می‌شوند (ثلث، نسخ، محقّق، ریحان، توقیع و رقاع) از کوفی و نسخ / نسخی اولیه متفرع شده بودند. ابن‌مقله، ابوعلی محمّدبن علی (۲۷۲ـ۳۲۸ ق) ادیب، خوشنویس و هنرمند باریک‌اندیش شیعی ایرانی (اهل «بیضا»ی فارس) وزیر چند تن از خلفای عبّاسی بود و سرانجام هم جان بر سر اعتقادات راسخ شیعی خود نهاد (← *دایرةالمعارف تشیع* و *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*). چنان‌که گفته شد او از خط کوفی و نسخ کهن، خطوط ششگانه را برآورده و مدار و معیار آن‌ها را بر دایره و سطح (و به قولی نیمدایره) و نقطه و الف نهاده و هندسه و نسبت و تناسب جدیدی به آن‌ها بخشیده است که به همین جهت به «الخط المنسوب» معروف است.

اگر خط کوفی قدیم و سپس تکامل‌یافتهٔ چندین‌گونه راکه تا قرن پنجم و حتی ششم بیشترین کاربرد و کارایی را در نگارش مصحف شریف داشته زاویه‌دارترین خطوط و ثلث را انحنادارترین بشماریم، به‌نظر می‌رسد از ترکیب نسخ و ثلث است که محقق و ریحان که دو جلوه از یک قلمند پدید می‌آید؛ و مسلم است که از ترکیب و تلفیق توقیع و رقاع ← تعلیق پدید آمده، و از ترکیب و تلفیق نسخ و تعلیق ـ چنان‌که همگان دانند ـ نستعلیق. و سپس شاید تحت تأثیر بیشتر رقاع، شکستهٔ نستعلیق به هم می‌رسد و تداول می‌یابد.

«وضع حروف ریحان بر مثال محقق است، جز این‌که در ریحان نازکی و ظرافت ملازم گشته و به تمام عرض قلم نگاشته می‌گردد. ریحان در بادی امر به ثلث شباهت دارد. اما دقّت، فرق (های) آن‌ها را آشکار می‌سازد. در این خط کاسه‌ها مرتب‌تر و گشاده‌تر، قوس از ثلث کمتر، چشم‌ها (ی حروفی مانند ص، ض، ط، ظ، ف، ق، م، ه/ه) بازتر است» (*خوشنویسی در خدمت کتابت قرآن مجید*، تألیف مرتضی پاک سرشت، ص ۸۶).

ابن‌بوّاب (درگذشته ۴۱۳ق) شاگرد مستقیم یا مع‌الواسطهٔ ابن‌مقله، خوشنویس و تذهیبگر و همچون استاد بلند همت و بلند آوازهٔ معاصر، جناب بهرام سالکی ـ نگارندهٔ مصحف عقیق و مصحف ریحان ـ به «چندین هنر آراسته» بوده که نگارش بیش از شصت مصحف؛ به او نسبت داده شده،که به تصدیق و تحقیق تاریخی نپیوسته، اما یگانه نسخهٔ کامل قرآن موجود به خط وی

در مجموعه و کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود که دارای رقم و تاریخ صریح ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱ م است. این نسخه به کوشش اسلام‌شناسی به نام رایس به صورت چاپ عکسی طبع و نشر شده، و در ایران نیز در مراحل نهایی تجدید طبع است. خط این مصحف نسخ ریحانی یا ریحان نسخ‌گونه است. و این نخستین طلیعهٔ زیبای خط ریحانی است.

یاقوت مستعصمی (درگذشتهٔ ۶۹۸ق) از نوابغ خوشنویسان خطوط ششگانه در قرن هفتم هجری در جهان اسلام است. به او نیز مانند ابن‌بوّاب نگارش بیش از شصت مصحف نسبت داده شده، و با نظر به گزارش فهرست‌های نسخه‌های خطی قرآنی به نظر می‌رسد که در حدود بیست مصحف به قلم او، با خط‌های گوناگون، و در آن میان دو نسخه به خط ریحان، یا منسوب به او در موزه‌ها، کتابخانه‌ها و مجموعه‌های هنری مهم در سراسر جهان محفوظ است (← *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ذیل «یاقوت مستعصمی»).

پس از روزگار یاقوت، شش خوشنویس برجسته به عرصه آمده‌اند که می‌گویند شاگردان یاقوتند، ولی نسبت شاگردی بعضی از آن‌ها ثابت نشده و به استادان ششگانه معروفند و از آن میان دو تن برجسته‌ترند و هم از نظر تاریخ خط و هم از نظرگاه این نوشته که متمرکز بر خط ریحان (یا همزادش محقق) است، اهمیت بیشتری دارند.

۱. احمد سهروردی (۶۵۴ ـ ۷۴۱ق) معروف به شیخ‌زاده که به او نگارش ۷۸ نسخهٔ قرآن نسبت داده شده و ۲۰ مصحف به قلم او در ربع رشیدی محفوظ بوده و مصحفی کامل یا ناقص به قلم محقق از او باقی است (← مقالهٔ «خط و خوشنویسی قرآن کریم»، به قلم نگارندهٔ این سطور در دانشنامهٔ پیشگفته. ۲. ارغون کاملی، شاگرد یاقوت و هنرمند پرکار که یک قرآن به خط محقق و ۶ مصحف به خط ریحان، همه دارای رقم و تاریخ، از او به یادگار مانده است (پیشین، و دربارهٔ هر دو خوشنویس ← *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*). دو فرزند برومند و هنرمند و هنرپرور شاهرخ فرزند تیمور گورکانی، که مکتب صدوچهل سالهٔ فرهنگی ـ هنری هرات را به اوج شکوفایی رسانده‌اند، ابراهیم سلطان (۷۹۶ـ۸۳۸ ق) و جعفر بایسنغر میرزا (در گذشتهٔ ۸۳۷ ق) هستند. از ابراهیم میرزا مصحفی به خط ریحانی در آستان قدس رضوی محفوظ است و از بایسنغرمیرزا مصحفی با ابعاد بالابلند به قلم محقق باقی مانده، اما اوراقش گرفتار تطاول روزگار و تاراج ابنای روزگار قرار گرفته هرچند صفحه‌ای در موزه‌ای یا مجموعه‌ای یا کتابخانه‌ای.

□

قلم ریحان، در قرن دهم هم خوشنویسانی داشت، اما در قرن یازدهم ستارهٔ درخشان این خط رو

به افول نهاد تا در این عصر که یکی از برجسته‌ترین هنرمندان آراسته به چندین هنر ایران‌زمین، همت به احیای دو خط فراموش‌شدهٔ پیرآموز و ریحان بست. برای نگارش و آرایه‌های مصحف اول (عتیق) ۱۲ سال و برای نگارش و آرایه‌های چندین و چندگانهٔ مصحف دوم (ریحان) ۸ سال، تلاش و سلوک قرآنی ـ عرفانی کرده و امروزه نام استاد والامقام بهرام سالکی بر تارک هنر اسلامی ـ ایرانی، با طرز و طراز جهانی‌اش می‌درخشد. فروتنی و صداقت او قداست به بار آورده و مصحف ریحانی او منشأ حیرانی ماست فقط باید از خود مصحف شریف استعانت جست که می‌فرماید: **ذلک فضل‌الله یؤتیه من یشاء** خود ثنا گفتن ز من ترک ثناست. صادقانه عرض می‌کنم، با دیدن یک دو صفحه از بازچاپ مصاحف ریحانی که در طی هفت ـ هشت قرن کتابت و آراسته شده، هیچ‌کدام را در این حد از شأن و صفا ندیدم.

استاد عالی‌مقام دکتر سید حسین نصر که از شارحان معارف و فرهنگ و هنر ایران اسلامی و اسلام ایرانی (به تعبیر شادروان کُربن) هستند دربارهٔ صاحب این دو درّهٔ بیضای یکتا فرموده‌اند: «استاد سالکی آثاری بدیع، نفیس و بی‌بدیل که در عصر جدید همتا ندارد به‌جای گذارده‌اند. این آثار جاویدان باید به هر نحو ممکن به سراسر جهان معرفی شود و پس از چاپ در تمام بلاد اسلامی و حتی در غرب اشاعه یابد».

پروفسور جیمزالن، استاد هنرهای شرقی و رئیس موزهٔ دانشگاه آکسفورد انگلستان، گفته‌اند: «آثار استاد سالکی دارای بالاترین ظرافت‌های تکنیکی در هنرهای خطی، تذهیب و نقاشی می‌باشد. ایشان جانشین شایسته‌ای برای هنرمندان گذشتهٔ ایران هستند و نقش قابل توجهی در ارتقای میراث فرهنگی ایران در هنرهای کتاب‌آرایی دارند».

به قول حافظ:

گرچه او دارد جمالی بس جمیل   من نمی‌بینم مجال ای دوستان

مرادم مجال بسط مقال است.

در پایان رخ‌نمایی این اثر سترگ و شاهکار بزرگ را که برآیند و فرایند چندین هنر بی‌مانند است، به امت اسلام به‌ویژه ملت هنرپرور ایران، و سپس به صاحبِ صاحبقرانش جناب استاد بهرام سالکی، و ناشر گوهرشناسش مدیریت محترم و همگامان نشر مبلّغان از ژرفای دل و میانِ جان تهنیت عرض می‌کنم:

راح روحانی ما از خط ریحانی اوست   روح و ریحان که به قرآن بود این‌جا پیداست

گنج بایسنغری از دیده اگر پنهان شد   گوهر گمشده کن شکر که پیدا این‌جاست

و سپاس در آغاز و انجام خداوند راست.

خط و خوشنویسی قرآن کریم

با توجه به نسخه‌های خطی قرآن کریم، اعم از نفیس و هنری و عادی، که در کتابخانه‌ها و موزه‌های ایران محفوظ است، به نحو معقول می‌توان حدس زد که در سراسر جهان اسلام و کل کشورهای جهان در کتابخانه‌ها، موزه‌ها و اماکن مشرفه و مساجد و تکایا و سایر اماکن و مجموعه‌های عتیقه و هنری، حدوداً دویست هزار نسخهٔ خطی قرآن کریم، به انواع خطوط از کوفی اولیه، تا شکسته نستعلیق وجود دارد. از این میان، حدوداً بیست هزار نسخهٔ خطی از نظر هنری، یا تذهیب و آرایش، یا قدمت یا کاتب یا کتابت دارای اهمیت، و بقیه نسخهٔ خطی کمابیش عادی است.

مصاحف امام یا عثمانی که در فاصلهٔ سال ۲۴ تا ۲۸ هجری به دستور عثمان سومین خلیفه از خلفای راشدین به کتابت درآمد، به خط کوفی بود، و بدون هیچ نقطه نشان، و بدون حرکات / اعراب، و بدون علائم وقف / سجاوندی، و به اختلاف اقوال بین ۴ تا ۶ نسخهٔ همسان از آن نوشته شد که نسخه‌ای در مکه، نسخه‌ای در مدینه نگاه داشته شد و نسخه‌ای به شام، نسخه‌ای به کوفه، نسخه‌ای به بصره و نسخه‌ای به بحرین فرستاده شد، و یک قرآن‌شناس هم همراه هر نسخه به این نواحی گسیل شد، تا به درست‌خوانی آن خط دشوارخوان مدد برساند.

خط کوفی کمالش را برای کتابت قرآن در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری منتهی به سال ۸۱۴ میلادی پیدا کرد (← القرآن‌الکریم، رساله‌ای در معرفی نسخه‌های خطی قرآن که در جشنوارهٔ بزرگ جهان اسلام در لندن، در ۱۹۷۶ با همکاری کتابخانهٔ بریتانیا، به نمایش گذارده شده، به کوشش مارتین لینگز و یاسین حامد صفدی، ۱۹۷۶، ص ۱۲). در قرن سوم هجری، خط کوفی در جهان تحولاتی یافت که می‌توان برای تسهیل بحث از آن به کوفی شرقی و کوفی غربی تعبیر

کرد. کوفی شرقی که بیشتر برای عنوان‌نویسی و همخوانی با تذهیب تناسب داشته، در ایران تا قرن هفتم هجری دوام داشت و چه بسیار نسخه‌های قرآن که به این خط نوشته شده است. از خط کوفی غربی، خط‌های جدیدی که در شمال غربی افریقا و اندلس رایج شد، نشئت گرفت. (پیشین، ص ۱۳).

در قرن اول و دوم هجری، کتابت قرآن کریم، فقط به خط کوفی و انواع آن از شرقی و غربی، و فی‌المثل ایرانی و مغربی و انواع و تنوع‌های دیگر همین خط بود. تا آنکه به ابتکار خطاط و خط‌شناسی هنرمند به نام ابن‌مقله چند قلم یا خط دیگر به‌ویژه ثلث و نسخ از دل خط کوفی برآمد.

ابن‌مُقله، ابوعلی محمدبن علی(۲۷۲ـ۳۲۸ ق) ادیب، خوشنویس، مبتکر و مبدع خطوط مختلف و وزیر عباسیان بود. بیشتر کسانی که شرح حال وی را نوشته‌اند او را نخستین مخترع و مبتکر رسم‌الخط بدیع و شیوهٔ جدید خط عربی دانسته‌اند. خطوطی که ابن‌مقله اختراع کرد عبارتند از محقق، ریحان، ثلث ریحان، توقیع، رقاع و نسخ که مدار آن‌ها را بر دایره و سطح نهاد. وی خط نسخ رادر ۳۱۰ ق در زمان المقتدر عباسی و وزارت ابن‌فرات اختراع و وضع کرد که به مناسبت سهولت در تحریر، ناسخ خطوط دیگر شد و از همین رو «نسخ» نام گرفت و از همان زمان در ممالک اسلامی شایع و رایج گردید. ابن‌مقله هر کدام از این خطوط را برای نوشتن مطلبی مخصوص تعیین کرد (مقالهٔ «ابن‌مُقله»، نوشتهٔ علی رفیعی، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶۸۴/۴ ـ ۶۸۵).

متأسفانه از ابن‌مقله قرآن کاملی باقی نمانده است. یا اگر هم نوشته بوده بر اثر تطاول روزگار از بین رفته است. ولی پیگیر سبک و هنر او هنرمند بزرگی چون ابن‌بواب بود. ابن‌بوّاب، ابوالحسن علی بن هلال (م ۴۱۳ ق) خوشنویس و مذهّب بزرگی بود. ابن‌بواب خوشنویسی را از محمدبن اسد و محمدبن سمسامی آموخت و آنان این هنر را از ابن‌مقله فرا گرفته بودند. هرچند گفته‌اند که ابن‌بواب ۶۴ نسخه از قرآن مجید کتابت کرده است، اما یگانه نسخهٔ کامل قرآن موجود به خط او در کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود که در ۳۹۱ ق/ ۱۰۰۱ م کتابت شده است. رایس نوع خط آن را نسخ نوشته، ولی درست آن است که بگوییم نسخ آمیخته به ریحان یا به عبارت دیگر نسخ ریحانی است. رایس این نسخه را که تذهیب آن نیز کار ابن‌بواب دانسته شده، از هر جهت مورد ارزیابی قرار داده است (← مقالهٔ «ابن‌بوّاب» نوشتهٔ محمد آصف فکرت، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳/ ۱۴۲). شیوهٔ خوشنویسی ابن‌بوّاب تا زمانی که شیوهٔ یاقوت

مستعصمی معمول گردید، رواج تمام داشت (پیشین، همان صفحه).

گفتنی است که نسخهٔ قرآن موجود و منحصر به‌فرد ابن‌بواب (با تاریخ کتابت ۳۹۱ ق) که در مجموعهٔ چستربیتی محفوظ است، در سال ۱۹۷۲ در پاریس به شیوهٔ چاپ عکسی به همت رایس در نسخه‌هایی معدود به چاپ رسیده است. سپس به سفارش آیت‌اللّه حسن سعید، در یک هزار نسخه در سال‌های اخیر در ایتالیا به همان شیوه تجدید چاپ شده است و قرار است، همهٔ نسخ یا تعدادی از آن‌ها به همت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به ایران وارد شود.

یاقوت مستعصمی (م ۶۹۸ ق) از بزرگ‌ترین هنرمندان قرآن‌نویس است که به او نیز کتابت صدها نسخه قرآن نسبت داده‌اند. «یاقوت از غلامان المستعصم باللّه آخرین خلیفهٔ عباسی (۶۴۰ـ۶۵۶ ق) و از دست‌پروردگان وی بود و به همین جهت خود را مستعصمی می‌خواند. با ظهور یاقوت مستعصمی خطوط متنوع اسلامی محدود و ثابت گردید و اقلام مختلف در زمان او به شش خط منحصر و متداول شد (ثلث، نسخ، ریحان، محقق، توقیع، رقاع). از اقلام سته همه را به خط یاقوت دیده‌ایم و به گمان من خط ثلث و ریحان را به مراتب از سایر اقلام خوش‌تر می‌نوشته است» (*قرآن‌نویسان و گزیدهٔ قرآن‌های نفیس ایرانی*، نوشتهٔ محمد علیدوست، ص ۱۰۸). بعضی آثار بازمانده از او عبارتند از:

۱. قرآن خشتی کوچک ثلث کتابت خفی عالی با رقم یاقوت‌المستعصمی، در بقعهٔ مولوی در قونیه.

۲. قرآن وزیری بزرگ، با تذهیب قرن ۹ و ۱۰، با اهدائیه به تاریخ ۷۶۷ ق، در اونیورسیتهٔ اسلامبول.

۳. قرآن وزیری جلد روغنی قدیم با تاریخ ۶۷۴ ق در کتابخانهٔ سلطنتی سابق ایران.

۴. قرآن وزیری، جلد روغنی ممتاز جدید. با تاریخ ۶۳۰ ق محفوظ در کتابخانهٔ سلطنتی سابق ایران.

۵. قرآن سلطانی مذهب (تذهیب جدیدتر از اصل)، ریحان دودانگ، سر سوره‌ها رقاع دودانگ عالی با رقم یاقوت المستعصمی در موزهٔ اسلامی ترک.

۶. قرآن سلطانی کوچک مذهب نسخ کتابت جلی عالی. با رقم «کتب یاقوت المستعصمی، فی سنة خمس و ثمانین و ستّمائه (۶۸۵ ق)...» در موزهٔ اسلامی ترک.

۷. قرآن وزیری خشتی کوچک مذهب قدیم، نسخ کتابت خفی عالی با رقم «کتب یاقوت المستعصمی فی الاربعاء رابع شعبان المبارک سنة ثلث و تسعین و ستّمائة (۶۹۳ ق)...» در موزهٔ اسلامی ترک.

۸. قرآن خشتی جلد میشن عنابی منگنه، با رقم یاقوت مستعصمی، سال ۶۸۰ ق محفوظ در کتابخانهٔ ملک.

۹. قرآن خشتی کوچک جلد سوخت معرّق طلاپوش، دو صفحهٔ اول تمام مذهب، ثلث جلی عالی، سر سوره‌ها نسخ کتابت خفی خوش، با رقم یاقوت‌بن عبدالله، سال ۶۶۸ ق، محفوظ در موزهٔ ایران باستان.

۱۰. قرآن رحلی جلد سوخت معرق طلاپوش. ثلث کتابت عالی با رقم یاقوت المستعصمی، در تاریخ سال ۶۸۵ ق، محفوظ در موزهٔ ایران باستان.

۱۱. قرآن وزیری کوچک، نسخ کتابت خفی خوش. با رقم یاقوت المملوک المستعصمی فی شهر ربیع الثانی شهور سنة ثلاث و ثلاثین و ستّمائَة [= ۶۳۳ ق] این قرآن را به شاه سلیم تقدیم کرده‌اند و رقم یاقوت و تاریخ آن مشکوک و اصل خط و نسبتش به یاقوت صحیح است. محفوظ در مجموعهٔ مهدوی. (← پیشین، صص ۱۰۹ـ۱۱۱).

پس از یاقوت مستعصمی، و همزمان با او یکی از بزرگ‌ترین قرآن‌نویسان نسخ احمد سهروردی (۶۵۴ـ۷۴۱ ق) است. این‌که بعضی از تواریخ و تذکره‌ها او را شاگرد یاقوت شمرده‌اند درست نیست. ولی این‌که یاقوت به استادی و حتی برتری او در کتابت قلم نسخ معترف بوده، درست است (← مقالهٔ «احمد سهروردی»، نوشتهٔ محمدحسن سمسار، *دائرةالمعارف اسلامی*، ج ۶۰/۷). او نویسنده‌ای پرکار بوده است، به طوری که به او کتابت ۷۸ جلد قرآن نسبت داده‌اند (پیشین، همان صفحه). در ربع رشیدی ۲۰ جلد از قرآن‌های او نگاهداری می‌شده است. چند قرآن از قلم او (یکی به تاریخ ۷۰۱ ق، که هر صفحهٔ آن ۸ سطر دارد، ۶ سطر به قلم نسخ کتابت و ۲ سطر به قلم ثلث جلی عالی در بالا و پایین است و در مجموعهٔ چستربیتی محفوظ است) باقی‌مانده است.

همچنین ۷ جزء از ۳۰ جزء یک قرآن رحلی به قلم محقق عالی از او بازمانده است که هر جزء بخشی از آن در کتابخانه و موزه‌ای است (برای تفصیل ← همان مقاله، صص ۶۰ ـ ۶۱). همچنین یک قرآن سلطانی کوچک به قلم نسخ کتابت خوش و ثلث دودانگ جلی و با رقم او و تاریخ شوال ۷۱۸ ق در موزهٔ آثار ترک و اسلام استانبول نگاهداری می‌شود.

دیگر از خوشنویسان و قرآن‌نویسان بزرگ پس از یاقوت، یکی از شاگردان او به نام ارغون کاملی (زنده در ۷۴۵ق) است. او «در کتابت قلم‌های ششگانه به‌ویژه ریحان چیره‌دست بود. ارغون را در شمار «استادان سته» و از شاگردان یاقوت مستعصمی دانسته‌اند»(که البته مانند مورد

احمد سهروردی این نسبت شاگردی در نزد یاقوت مسلم نیست.) ← مقالهٔ «ارغون کاملی»، نوشتهٔ محمدحسن سمسار، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶۴۹/۷ ـ ۶۵۱). آثار بازمانده از او:

۱. قرآن رحلی کوچک، به‌قلم محقق و تاریخ ۷۰۶ ق، محفوظ در موزهٔ توپکاپی‌سرای.

۲. قرآنی سلطانی با تاریخ ۷۲۰ ق به قلم ریحان عالی محفوظ در موزهٔ ترک و اسلام استانبول.

۳. قرآنی رحلی به تاریخ ۷۳۰ ق به قلم ریحان محفوظ در توپکاپی‌سرای.

۴. قرآن وزیری به تاریخ ۷۳۸ ق، به قلم ریحان عالی، محفوظ در کتابخانهٔ بایزید استانبول.

۵. قرآنی سلطانی با تاریخ ۷۴۱ ق. به قلم ریحان عالی، محفوظ در موزهٔ ترک و اسلام استانبول.

۶. قرآنی وزیری، با تاریخ ۷۴۵ ق، به قلم ریحان خوش، محفوظ در موزهٔ ملی ایران (ایران باستان).

۷. قرآنی سلطانی، بدون تاریخ، به قلم ریحان، محفوظ در کتابخانهٔ چستربیتی (مقالهٔ پیشین، صص ۶۵۰ـ۶۵۱).

یکی دیگر از خوشنویسان و قرآن‌نویسان هنرمند ایران ابراهیم سلطان‌بن شاهرخ (۷۹۶ـ۸۳۸ ق) «شاهزادهٔ دانش دوست، با ذوق و هنرمند تیموری و دومین پسر شاهرخ فرزند امیر تیمور گورکان» (مقالهٔ «ابراهیم سلطان»، نوشتهٔ سیدعلی آل داود، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵۱۲/۷ـ۵۱۵). او از خوشنویسان نامدار قرن نهم بود و به‌ویژه خط ثلث را زیبا می‌نوشت. از آثار او در این زمینه چند قرآن نفیس در دست است. یکی از آن‌ها به خط ثلث در ۸۲۷ ق نوشته شده در آستان قدس رضوی موجود بوده، ولی اکنون فقط ۱۶ ورق آن محفوظ مانده است. قرآن دیگری نیز به قلم ریحان جلی منسوب به ابراهیم سلطان در آستان قدس موجود است، اما رقم کاتب آن مجهول به‌نظر می‌رسد. قرآن نفیس دیگری هم به خط او موجود است که سابقاً در بنای دروازه قرآن شیراز قرار داشته و اکنون در موزهٔ پارس شیراز نگهداری می‌شود. گفته می‌شود که قرآن مورخ ۸۳۰ ق موجود در موزهٔ متروپولیتن نیز به خط اوست. همچنین کتیبه‌های ثلث نیز از او باقی مانده است. (← مقالهٔ پیشین، ص ۵۱۴).

برادر سلطان ابراهیم، یعنی بایسنقر میرزا نیز از هنرمندان و مشوقان هنر و از خوشنویسان نامدار بود. قرآنی به خط ثلث (که در واقع خط محقق است) به او منسوب است که تاریخ آن ۸۳۷ ق یعنی سال فوت اوست و به همین جهت و جهات دیگر بعضی در صحت انتساب آن به

او تردیدکرده‌اند. این قرآن به قطع بسیار بزرگ کتابت شده و هر برگ یا چند برگ آن در کتابخانه یا موزه یا مجموعه‌ای محفوظ است. کتیبه‌های ثلث آیات قرآنی مسجد گوهرشاد مشهد که بانی آن گوهرشاد مادر بایسنقر میرزاست، به قلم اوست.

یکی از بزرگ‌ترین استادان مسلم خط نسخ و هنرمندان قرآن‌نویس ایران احمد نیریزی (زنده تا ۱۱۵۱ ق) است. به او کتابت ۹۹ تا ۱۲۰ قرآن و ۷۷ جلد *صحیفهٔ سجادیه* نسبت داده‌اند که درست نیست و تعداد این‌گونه آثار او بسیار کمتر از این است. «شمار قرآن‌های شناخته‌شده‌ای که در نسبت آنها به احمد جای تردید نیست، به ۱۰ نسخه نیز نمی‌رسد» (مقالهٔ «احمد نیریزی»، نوشتهٔ محمدحسن سمسار، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، ص ۱۰۴).

بعضی از قرآن‌های خطی او در موزهٔ کاخ گلستان، و کتابخانهٔ چستربیتی، موزهٔ ملی ایران محفوظ است. یک نسخه از بهترین قرآن‌نویسی‌های او همان است که در زمان پهلوی دوم در سال ۱۳۴۴ ش به صورت عکسی به چاپ رسیده است و الحق چاپی نفیس و هنرمندانه است. و امروزه همهٔ دوستداران خط و خوشنویسی و کتابت هنری قرآن‌مجید، نسخه‌ای از آن را دارند یا به هر حال آن را ملاحظه‌کرده‌اند. در سال‌های بعد از انقلاب انتشارات نگار آن را با تغییر قطع، و همراه با ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی تجدید چاپ‌کرده است.

در قرن نهم هجری با ابتکار هنرمند بزرگ میرعلی هروی، خط نستعلیق از دل خط نسخ، یا از پیوند بین نسخ و تعلیق (نام نستعلیق نیز به شیوهٔ نحت از ترکیب این دو نام درست شده است) خط نستعلیق پدید آمد که ایرانیان آن را عروس خطهای اسلامی ـ ایرانی می‌دانند. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های کتابت قرآن به نستعلیق، قرآنی است به قلم شاه محمود نیشابوری (م ۹۴۵ ق) که خوشنویس محبوب و مورد حمایت شاه طهماسب بوده و احتمالاً این نسخه را در تبریز نوشته است که اکنون در موزهٔ توپکاپی سرای ترکیه محفوظ است (برای ملاحظهٔ دو صفحهٔ از آن ← کتاب *هنر خوشنویسی و تذهیب قرآن* (به انگلیسی)، اثر مارتین لینگز، لندن، ۱۹۷۶، ص ۱۹۰، و لوحهٔ ۹۰). معرفی و نمونه‌ای از یک قرآن به کتابت نستعلیق نیز در *فهرست قرآن‌های خطی*، تدوین خانم بدری آتابای آمده است.

در عصر جدید نیز خوشنویسی قرآن کریم در سراسر جهان اسلام رواج دارد. یکی از بزرگ‌ترین خوشنویسان معاصر ترک استاد حامد الآمدی است که در ثلث و نسخ مهارت بسیار داشته است. از او کتابت چند قرآن به قلم نسخ در کمال ظرافت و نفاست در ترکیه و سوریه و لبنان چاپ شده است.

یکی از بزرگ‌ترین استادان قلم ثلث در ایران شادروان مرتضی عبدالرسولی است که شاگرد مرحوم حسن زرین خط، و در اقلام هفت‌گانه استاد بود و دیوان حافظ به کتابت نستعلیق او در سال ۱۳۶۷ همزمان با بزرگداشت جهانی حافظ، از سوی کمیسیون ملی یونسکو در ایران به‌طبع رسید. ایشان در اواخر عمر نود سالهٔ خود به کتابت قرآن به قلم ثلث پرداخت و علی‌رغم پیری و فرتوتی و بیماری سال‌های آخر عمر، توانست کل قرآن مجید را به این قلم بنویسد. این نسخه اکنون در اختیار فرزند استاد، آقای مهندس سلیمان عبدالرسولی است.

دیگر از ثلث‌نویسان بزرگ، و در عین حال جوان معاصر، استاد محمدرضا قنبری است که قرآنی کامل به خط ثلث سبک ترکی، نوشته است که کمیسیون ملی یونسکو آن را زیر چاپ دارد. از دیگر خوشنویسان بزرگ معاصر، چنانکه اشاره شد استاد محمد احصایی خط محقق را احیا کرده‌اند و یک‌سوم قرآن را به این خط و به دانگ جلی نوشته‌اند. در آرزوی به پایان رساندن این اثر بزرگ، برای سلامت و طول عمر استاد دعا می‌کنیم. استاد موحد نیز قرآنی به خط نسخ کتابت کرده‌اند که گویا زیر چاپ است. از استاد غلام‌حسین امیرخانی، خوشنویس بزرگ معاصر و رئیس انجمن خوشنویسان، مجموعه‌ای از آیه‌نویسی، و خوشنویسی آیات مختلف قرآنی به نستعلیق و با دانگ جلی و خفی با عنوان برگی چند *از قرآن* مجید حکیم در سال ۱۳۷۷ با نفاست تمام از سوی انتشارات کلهر به طبع رسیده است.

در عصر جدید بعضی از خوشنویسان به کتابت نستعلیق قرآن کریم روی آورده‌اند. در این رشته فضل تقدم با شادروان استاد حسین میرخانی است که بیش از پنجاه سال از کتابت(های) او به نستعلیق می‌گذرد. همچنین شادروان استاد سیف‌اللّه یزدانی نیز قرآنی به قلم نستعلیق نوشته‌اند که در سال‌های اخیر به طبع رسیده است. جدیدترین کوشش در زمینهٔ نستعلیق‌نویسی قرآن کریم، کتابت خانم فریبا مقصودی کرمانشاهی است که در حال حاضر در دست چاپ است. جدیدترین کوشش هنری و خوشنویسی قرآن، کتابت شکستهٔ نستعلیق استاد یداللّه کابلی است که گزیده‌ای از قرآن است، و در حال حاضر در آستانهٔ انتشار. و با شُکر و شادی از آیه‌نگاری‌های (نقاشی ـ خط) استاد جلیل رسولی یاد می‌کنیم که بر تارک هنر معاصر می‌درخشد.

اما بعضی از استادان خوشنویس معاصر که غالباً قرآن را به قلم نسخ (و مکرر) کتابت کرده‌اند عبارتند از: حاج محمود اشرفی تبریزی، علی‌اکبر اسماعیلی قوچانی، حاج عبدالرحیم افشار زنجانی، استاد احمد زنجانی، ابوالقاسم خوانساری، محمد خالقی، طاهر خوشنویس، محمدصادق خوانساری، میرحبیب شهلافر، کاظم صادق نجفی، حبیب‌الله فضایلی،

حجةالاسلام مصباح‌زاده، محمدباقر نیرومند، حسن هریسی، میر جمال‌الدین جلالی و رضا سنگی و برای حسن ختام از دو خطاط قرآن‌نویس بزرگ سوری نام می‌بریم: عثمان طه، و عثمان حسین. عثمان طه کتابت خود را از قرآن کریم بر مبنای مصحف قاهره که درست‌ترین و دقیق‌ترین و علمی‌ترین قرآن جهان اسلام است، استوار ساخته است. آنچه کتابت نسخ استوار و شیوا و شیرین عثمان طه را عالمگیرکرد و کتابت او را به صورت مقبول‌ترین و مهم‌ترین کتابت از قرآن کریم در عصر جدید، و در جهان اسلام در آورد، این واقعیت بود که علمای قرآن‌شناس عربستان آن را به‌عنوان بهترین و صحیح‌ترین کتابت (با رسم‌الخط عثمانی) به رسمیت شناختند و همان کتابت را با اندکی تصحیح و چاپ نفیس جدید به صورت مصحف المدینه در تیراژ هر سال حدوداً دو میلیون نسخه منتشر کردند و می‌کنند.

اما مهم‌ترین رویداد عصر جدید در کتابت هنری قرآن کریم، کتابت استاد بهرام سالکی از قرآن کریم، به خط کوفی پیرآموز، با اصلاحات و بهسازی‌ها، و نیز تذهیب‌ها و آرایه‌های متعدد شگرف است، که بحمدالله آمادهٔ تولید چاپی است. به قلم همین استاد عالیمقام کتابت قرآن به خط ریحان، و نسخه‌های دیگر به خط نسخ در سالهای اخیر به طبع رسیده است.

مقدمهٔ اول

کتاب‌ها علی‌الاصول به دو تقسیم عمده تقسیم می‌شوند: ۱. داستانی که خود انواع و اقسام دارد؛ ۲. غیرداستانی که طبعاً تحقیقی است (قطع‌نظر از سطح و عمق تحقیق، تعلیم یا اطلاع‌رسانی). کتاب‌های نوع اول جزء هنر ادبیات، بلکه یکی از برجسته‌ترین انواع آن‌هاست. توسعاً شعر و نمایشنامه و فیلمنامه را هم باید جزء آن شمرد. یعنی آنچه امروزه ادبیات داستانی گفته می‌شود به اضافهٔ ادبیات منظوم و منثورکهن (کلاسیک). اما کتاب‌های نوع دوم یا تحقیقی / تعلیمی اطلاع‌رسان، طبق شیوه و روش و محتویات و موضوع می‌تواند انواع و اقسام تقسیم‌بندی‌ها را داشته باشد. ولی باز یک تقسیم‌بندی دوگانی مهم داریم. کتاب‌های تحقیقی یا مرجع است، یا عادی و متعارف. کتاب مرجع (بارزترین و یکی ازکهن‌ترین و مهم‌ترین و مفیدترین انواع آن فرهنگ‌های لغت، و یکی از ساده‌ترین آن‌ها دفترهای راهنمای تلفن یا راهنمایی‌های شغلی مثلاً راهنمای نشریات، یا ناشران، یا نظایر آن) کتابی است دربردارندهٔ اطلاعات، با حوزه و گسترهٔ خاص، که نظم آن مثل کتاب عادی نیست و لذا برای خواندن سراسری مانند تاریخ یا داستان نیست، بلکه موضوعی یا الفبایی یا سنوی (کرونولوژی‌وار) است و برای رفع نیاز علمی یا اطلاعاتی، به آن مراجعه می‌شود. خودِ الفبایی بودن ــ فی‌المثل یک کتاب لغت عربی ــ می‌تواند چند شکل داشته باشد. یا ماده و ریشهٔ کلمه را مبنا قرار دهد. سپس به آن‌ها نظم ابجدی یا ابتثی بدهد، یا قطع‌نظر از ریشه، آغاز شکل مکتوب کلمه را مبنا قرار دهد. مثلاً «مکتوب» را در «م ک ت و ب» بیاورد نه در «ک ت ب» که ماده و ریشهٔ اصلی و غالباً ثلاثی آن در زبان عربی است. نوع دیگر از فرهنگ‌های لغت عربی یا فارسی حرف آخر کلمه را بر مبنای الفبایی‌کردن قرار می‌دهند. چنان که فی‌المثل *لغت فرس* اسدی طوسی (تصحیح استادان دکتر فتح‌الله مجتبایی و دکتر علی‌اشرف صادقی در دههٔ اخیر)، تألیف قرن پنجم هجری، یا *القاموس المحیط* مجدالدین فیروز آبادی (تألیف قرن هشتم هجری، و دارای تصحیح‌ها و طبع‌های مختلف در

عصر جدید) این‌گونه‌اند. این قاموس چندان خوش‌تدوین بوده و مقبول طبع مردم صاحب‌نظر واقع شده که نام آن یعنی قاموس به معنای فرهنگ لغت و واژه‌نامه تداول بسیار یافته است. چنان‌که به عنوان مثال *قاموس قرآن* اثر استاد سیدعلی اکبر قرشی ــ قرآن‌پژوه نامدار معاصر ــ در عنوانش همین کلمهٔ *قاموس* را دارد.

کتاب‌های مرجع شاید بر حسب شکل و شیوه و روش و موضوع به پیش از صد نوع بالغ باشد مثلاً کتاب‌های لغت خود به تخصصی و عام تقسیم می‌شوند. بعد کتاب‌های لغتی که «مترادف‌نامه»اند، یا «متضادنامه»، یا یک زبانی، دو زبانی (از هر دو سو)، یا چند زبانی (با فهارس یا نظام از هر چند سو) آن‌وقت فی‌المثل مربوط به گیاه‌شناسی‌اند که آن هم به انواع گیاهان از جمله گیاهان دارویی و غیره تقسیم می‌شود، و همین‌طور ملاحظه می‌کنید که فقط فرهنگ‌ها چه دامنهٔ وسیعی دارد.

در میان کتاب‌های مرجع، یکی از کهن‌ترین آن‌ها که از فرهنگ لغت ــ که شایع‌ترین آن‌هاست ــ قدمت کمتری ندارد، کتاب‌شناسی یعنی کتاب‌های حاوی معرفی مشخصات و محتویات، و نیز مؤلف / مترجم / مصحح کتاب‌ها. و این کتاب‌شناسی‌ها خود چندین و چند شکل و شیوه دارد. گاه دربردارندهٔ همهٔ انتشارات یک کشور است که به آن کتاب‌شناسی ملی می‌گویند و ما هم سال‌هاست که پس از طی فراز و نشیب‌ها، پس از سروسامان‌گیری کتابخانهٔ ملی‌مان آن را، حتی در حد روزآمد فراهم آورده‌ایم (به روز، یا فقط اندکی عقب‌تر از روز که قابل اغماض است). این‌گونه کتاب‌شناسی‌ها در عصر جدید می‌تواند هفتگی، ماهانه و سپس از ادغام آن‌ها سالانه جمع و تدوین و طبع و نشر شود. همچنین در عصر جدید هم می‌تواند صورت کتابی به شیوهٔ کلاسیک باشد و هم روایت و رسانهٔ الکترونیکی داشته باشد، یعنی نرم‌افزار لوح فشرده باشد، چنان‌که کتیبه را ــ تاکنون ۴ شماره ــ خانهٔ کتاب، از ادارات زیر مجموعهٔ فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌کند.

کتاب‌شناسی‌های دیگر به نوعی محدودیت و حد و حصر دارند، یعنی یا به موضوعی خاص، یا شخصیتی خاص، یا برهه‌ای از زمان قید دیگری مقید می‌شود. نیز می‌تواند دارای شرح و معرفی باشد یا نباشد. می‌تواند مجموعه‌ای از رجال‌شناسی و کتاب‌شناسی باشد که کهن‌ترین آن و یکی از نوادر میراث علمی اسلامی ـ ایرانی و بلکه جهانی فهرست *ابن ندیم* است که بیش از یک‌هزاره از تألیف آن می‌گذرد، در عصر جدید، به همت استاد رضا تجدّد هم متن اصلی آن بر مبنای کهن‌ترین نسخه‌های بازمانده از آن تصحیح و هم متن مصحح به فارسی امروزی شیوایی ترجمه شده است.

مقدمهٔ دوم

قرآن پژوهی که اعم از علوم قرآنی است (شرح این معنی خواهد آمد) یکی از پربارترین رشته‌های پژوهش در حوزهٔ اسلام‌شناسی به معنای وسیع آن است. اسلام‌شناسی غیرمسلمانان در چند قرن اخیر، یکی از فعال‌ترین شاخه‌های شرق‌شناسی (خاورشناسی / استشراق) است. اسلام‌شناسی مسلمانان که از عهد نزول وحی و بعثت حضرت ختمی مرتبت (ص) آغاز شده، سال به سال و ماه به ماه و حتی روز به روز رشد شتابان و نقشِ نمایان در حیات اجتماعی حدوداً ۵۵ کشور اسلامی دارد.

علوم اسلامی که طبق رده‌بندی‌های جدید جزء علوم انسانی است دو شاخهٔ بزرگ نقلی و عقلی دارد. بعضی از مهم‌ترین رشته‌های نقلی آن عبارتند از علوم زبانی (از صرف و نحو گرفته تا فقه‌اللغه و واژه‌نگاری و علوم بلاغی)، سیره‌نگاری (که هم جزء تاریخ است، و هم جزء حدیث)، حدیث، تاریخ. همچنین بعضی از مهم‌ترین رشته‌های عقلی علوم اسلامی عبارتند از فلسفه (که البته فرق‌های فارق با حکمت قرآنی دارد)، کلام، اصول فقه. و بعضی از علوم اسلامی هستند که بینابین یا آمیخته از عقلی و نقلی‌اند. مانند علوم قرآنی، و فقه که این دو به اضافهٔ حدیث و البته طی مقدمات بسیاری از علوم زبانی و نقلی دیگر اساس استنباط احکام به مدد ادله / منابع چهارگانهٔ کتاب (قرآن)، سنّت (حدیث قولی و فعلی)، عقل (و به قول اهل سنت: قیاس) و اجماع است.

علوم قرآنی کدام و چند رشته (علم و فن) است؟

۱. **تجوید و ترتیل** ـ شیواخوانی، درست‌خوانی ـ تا برسد به تغنّی و صوت و لحن و خوشخوانی قرآن، و وقف و ابتدا؛ ۲. **تاریخ قرآن** (شناخت وحی، کتابت قرآن و جمع و تدوین آن و مسئلهٔ بررسی نام سوره‌ها و حد ـ آغاز و انجام آیه‌ها ـ و یا اعراب‌القرآن، رسم‌الخط قرآنی که توقیفی و لایتغیر است و اشکالات املایی [مخالفة‌الرسم] باید عیناً و ابدالدهر در قرآن باقی بماند، یا نه؟ تا برسد به چاپ قرآن و هنرهای مصحف‌آرایی و خط و خوشنویسی قرآن)؛ ۳. **شناخت مکی و مدنی و معیارهای آن**؛ ۴. **علم اسباب النزول / شأن نزول** ـ که از علوم صددرصد نقلی قرآنی است و فقط فحص و ژرفکاوی در منابع تفسیر و حدیث و آیات الاحکام نشان می‌دهد که آیا آیه یا آیات یا حتی سوره‌ای شأن نزول خاصی داشته است یا نه؛ و حتی راسخان در علم، که احتراماً شاخص‌ترین مصادیق آن، یعنی چهارده معصوم (ع) را از شمول این

سخن خارج می‌سازیم، نمی‌توانند به رأی و قوهٔ استنباط قائل شوند که چه سؤال / مسئله یا رویدادی باعث نزول کدام بخش از وحی شده است؛ **۵. قرائت قرآن** و مسئلهٔ اختلاف قرآات؛ **۶. غریب‌القرآن** یا واژگان‌پژوهی و معرفت وجوه و نظائر؛ نیز شناخت لغات دخیل وام ـ واژه‌ها / لغاتی که عربی اصیل نیست و معرب شده و در قرآن به‌کار رفته است که کلاً در حدود ۲۵۰ واژه است، و از این میان در حدود ۵۰ واژه فارسی [اعم از فارسی میانه / باستان / پهلوی / اوستایی]؛ **۷. علم تفسیر و تأویل**؛ ۸. **شناخت محکم و متشابه**؛ **۹. علم ناسخ و منسوخ** که درست مانند علم اسباب نزول، تماماً علم نقلی است. یعنی هیچ قرآن‌پژوه /شناسی نمی‌تواند استنباطاً و اجتهاداً ادعا کند که آیه‌ای ناسخ یا منسوخ است. راه پی بردن به ناسخ و منسوخ فقط فحص و ژرفکاوی منابع معتبر و هرچه کهن‌تر است؛ **۱۰. اعجاز قرآن**. به‌ویژه بررسی مسئلهٔ اعجاز زبانی ـ ادبی قرآن که بررسی ساختار زبان و بیان قرآن‌کریم را از نظر علوم بلاغی ـ معانی، بیان و بدیع و سایر مباحث و مسائل نقد ادبی و زبان‌شناسی در بر دارد نیز بررسی افضل (نیک‌تر) و فاضل (نیک) در میان آیات قرآنی که بعضی از بزرگان مانند غزالی و سیوطی به آن قائلند. و شاعری گفته است: «کی بود تبت یدا مانند یا ارض ابلعی»؛ **۱۱. امثال قرآن**؛ **۱۲. قصص قرآن** [که اعم /گسترده‌تر از قصص الانبیاء = داستان‌های پیامبران] است؛ **۱۳. اَعلام قرآن** [که شامل «مبهمات قرآن» هم هست. مراد از مبهمات، اعلام تاریخی یا جغرافیایی است که در قرآن اسم و اشاره و صفتی غیر صریح و بدون تعیین مصداق برای آن‌ها آمده است. مانند (مَن عندَه علم الکتاب) که اغلب مفسران برآنند که مراد از او آصف بن برخیا، وزیر و مشاور فرهیختهٔ سلیمان نبی (ع) بوده است. یا فی‌المثل امرأة فرعون، آسیه است و مؤمن بوده، یا مراد از بحر در داستان موسی (ع) و فرعون و بنی‌اسرائیل، بحراحمر (دریای سرخ) است یا مراد از «مؤتفکات» شهرستان‌های قوم لوط (احتمالاً سودوم و گومورا) بوده است و نظایر این؛ **۱۴. خواص القرآن / فضائل القرآن** دربارهٔ اهمیت قدسی و معنوی والای بی‌همتای سوره‌ها و آیه‌های قرآن‌کریم و نیز تأثیرات گوناگون شگرف آن از جمله حفظ و شفابخشی و دفع امراض جسمی و روحی و ثواب قرائت هر سوره و بعضی آیات نظیر آیة‌الکرسی، یا آیهٔ وان یکاد ــ برای دفع چشم زخم ــ و غیره؛ **۱۵. رسم‌الخط قرآن**. رسم‌الخطی که امروزه مصحف رسمی جهان اسلامی، یعنی مصحف المدینه به آن نوشته می‌شود معروف به «الرسم العثمانی» است. بعضی از مردم ممکن است تصور کنند مراد از رسم یا رسم‌الخط عثمانی، یعنی خط عثمان طه خوشنویس هنرمند سوری که بر مبنای مصحف طبع قاهره و مصحف طبع شام/ سوریه که این یک را خود او نوشته

بود. حال آن‌که مراد از عثمانی، نسبت و انتساب به عثمان بن عفّان خلیفهٔ سوم راشدین است که در عهد او و به درخواست او به اغلب و اقرب احتمال و طبق اکثر اقوال در سال‌های بین ۲۳ تا ۲۶ق که سال‌های آغازین خلافتش بود، هیئتی به سرپرستی زیدبن ثابت قرآن را که در عـهد رسول‌اللّٰه (ص) کاملاً /کُلّاً مکتوب اما نامدوّن بود، مدون‌کردند و پنج ـ شش نسخهٔ همسان با خط کوفی و خط نسخ اولیه [= مائل] که در آن زمان‌ها در عربستان رایج بود، و نقطه و نشان حرکت و اعراب نداشت نوشتند و آن‌ها را «مصاحف امام» [یعنی اصلی و سرمشق] نـامیدند. باری، بعضی از فقهای بزرگ و رؤسای مذاهب چهارگانه ـ پنجگانهٔ اسلامی نظر داده‌اند که رسم الخط قرآنی به همان صورت که از همان دههٔ سوم قرن اول هجری به تواتر و تعدّد بـازنویس شده، لایتغیر است ولی در بعضی سرزمین‌های اسلامی از جمله ایران یا مغرب جـهان اسـلام رسم‌الخط‌های دیگر هم رایج بوده است.

زیرا رسم عثمانی دشوارخوان است؛ **۱۶. ترجمهٔ قرآن؛ ۱۷. قرآن‌پژوهی**. با این توضیح که فقرهٔ آخر، خود مجموعه‌ای از علم و معارف و به‌ویژه بـحث از فـرهنگ‌آفرینی قـرآن است، و برخلاف ۱۶ فقرهٔ اول که همه یا بیشتر «درون متنی» هستند، این یکی «برون‌متنی» است یعنی هر آنچه تحقیق و تتبع و بحث و فحص که درباره شأنی از شئون قرآن یا قرآنی بـاشد. فـی‌المـثل خوشنویسی قرآن، یا آرایش مصحف، با تذهیب و تشعیر و سایر هنرهایی که در تمدن اسلامی، به‌ویژه در میهن اسـلامی‌مان رواج و اوجـی شـامخ داشـته است و دارد. و تـدوین قـرآن‌هـای غیرکتابی، یعنی فی‌المثل قرآن مکتوب / تراشیده از چوب (معرّق) و قرآن منسوج / بافتنی، یا کنده‌کاری شده بر فلزات، یا نگاشته بر چرم و نرم‌افزارهای قرآنی و کاست‌های خوش‌خوانده و نظیر آن‌ها.

□

حال با این مقدمه به اصل مطلب و مطلب اصلی مراد در این مقاله می‌پردازیم. با آن‌که همه یا بعضی از آنچه گفتیم برای اهل فن واضحات یا تکرار مکررات بود، مطمئن باشید در هیچ منبعی این‌گونه علوم قرآنی توضیح داده نشده است. کتاب حاضر که موضوع معرفی و کـمابیش نـقد است، در زمینهٔ هیچ یک از علوم شانزده‌گانه نیست اما به آن‌ها ربط غیرمستقیم دارد. و این شأن هر کتاب‌شناسی است. آری این اثر جزء مقولهٔ هفدهم یعنی قرآن‌پژوهی است. اثری است مرجع و معرفی‌کنندهٔ مشخصات کتاب شناختی ۹۵۰۰ کتاب چاپی که یا در زمینهٔ علوم قرآنی است، یا قرآن‌پژوهی و وجه مشترک همه این است که به هر حال همه راجع به قرآن و دارای ربطی کم یا بیش یا «قرآن شناخت»اند.

شمّه‌ای از پیشینهٔ کتاب‌شناسی (های) قرآنی

۱. *معجم مصنفات القرآن الکریم*، تدوین علی شوّاخ، این اثر مرجع فهرست آثاری است که دربارهٔ قرآن‌کریم از قرن اول تا سال ۱۴۰۳ق نوشته است، و به یکسان آثار خطی و چاپی را در بر دارد. معرفی و نقد این کتاب، در جلد اول کتاب حاضر آمده است.

۲. *معجم الدراسات القرآنیة*، قسم المقالات، تألیف عبدالجبّار الرفاعی. قم. مرکز فرهنگ و معارف قرآنی ۱۳۷۲ (*دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ۱۳۷۷).

۳. *معجم‌الدرسات القرآنیة عندالشیعه الامامیه*، اثر سید عامر آل حلو. بیروت، دارالموسم للاعلام، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م (*همان*).

۴. *معجم الدراسات القرآنیة*، اثر خانم دکتر ابتسام مرهون الصفّار. هم نسخه‌های خطی، هم آثار چاپی را معرفی می‌کند. عراق، دانشگاه موصل، ۱۹۸۴م (*همان*).

۵. *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، نگارش استاد احمد منزوی. جلد اول آن ۱۱۵۱ نسخهٔ خطی راکه در زمینهٔ قرآن‌پژوهی است معرفی می‌کند. تهران، مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۸ (*همان*).

۶. *فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة*. وضع و تدوین صلاح محمد الخیمی. همهٔ کتاب‌ها ــ که در ۳ جلد معرفی شده‌اند ــ به صورت نسخه خطی، محفوظ در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشقند (*همان*).

۷. فهرست *موضوعی نسخه‌های خطی عربی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران و تاریخ علوم و تراجم دانشمندان اسلامی*. تدوین دکتر محمد باقر حجتی که جلد اول آن به معرفی نسخه‌های مربوط به قرائت و تجوید است و جلدهای بعد به سایر علوم قرآنی می‌پردازد جلد اول، سروش، با همکاری سازمان مدارک فرهنگی، ۱۳۷۰ ــ جلد دوم هم از سوی همان ناشر انتشار یافته است.

۸. «*کتاب‌شناسی قرآن و اهل بیت علیهم السلام*» نوشتهٔ محمد علی هاشم زاده، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ج ۲/ ۱۸۲۹ـ۱۸۳۷ (شامل ۱۳۹ مدخل).

۹. *کتاب‌شناسی قرآن و علوم قرآنی*، تألیف صدیقهٔ سلطانی‌فر و مریم حکیم سیما. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ (*همان*).

۱۰. *کتاب‌شناسی کتاب‌شناسی‌های قرآنی*.» تألیف محمدعلی هاشم زاده، در *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، ج ۱۸۴۴/۲ـ۱۸۲۵ [شامل ۱۰۸ مدخل]

۱۱. *فهرست کتاب‌های علوم و معارف قرآنی (چاپ شده به زبان‌های لاتین)* 1995-2001. تهیه و تنظیم دبیرخانهٔ نهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم. رشت. کتاب مبین. ۱۳۸۰.

12. *The Holy Korän, in the Library of Congress*. A bibliogrphy Compiled by Fawzi M. Tadros. Washington, L.C,1993.

این اثر، کتاب‌شناسی کتاب‌های قرآنی / قرآن‌پژوهانهٔ موجود در کتابخانهٔ کنگرهٔ امریکاست (به هر زبان) و جمعاً ۳۱۳۸ مدخل دارد. با فهرست اعلام و عناوین.

۱۳. *کتاب‌شناسی مطالعات قرآنی به زبان‌های اروپایی (۱۷۰۰ـ۱۹۹۵ م)*. به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی ـ بین‌المللی، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۰.

۱۴. *کتاب‌شناسی توصیفی کتاب‌شناسی‌های قرآنی*، تألیف حجةالاسلام هادی ربّانی. صورت اولیهٔ این کتاب‌شناسیِ کتاب‌شناسی‌ها در گنجینهٔ *شهاب* [یادنامهٔ شادروان آیت‌اللّه العظمی مرعشی] با یکصد عنوان به چاپ رسیده است. سپس از آن به بعد گسترش یافته و کامل‌تر شده است و از ۲۰۰ کتاب‌شناسی، پایان‌نامه، مقاله‌نامه، نرم‌افزار، فهرست‌های نسخه‌های خطی و گزارش کتابخانه‌های تخصصی فراهم شده و زیر چاپ است، همهٔ قرآن‌پژوهان را به‌کار می‌آید. (اطلاعات شخصی که مسئولان محترم دارالحدیث قم و مؤلف فرزانه حجةالاسلام هادی ربانی در اختیار نگارندهٔ این سطور گذارده‌اند).

دربارهٔ کتاب

کتاب‌شناسی جهانی قرآن کریم، شامل [معرفی و توصیف] ۹۵۰۰ عنوان کتاب دربارهٔ علوم و معارف قرآنی، به زبان‌های عربی، فارسی، اردو، انگلیسی، فرانسوی، و آلمانی، و... پس عمدهٔ این ۹۵۰۰ عنوان، و بیشتر، عملاً [دست‌کم] به سه زبان اروپایی / غربی و سه زبان شرقی / اسلامی در این کتاب‌شناسی، درج شده است. اینک بعضی از ویژگی‌های این اثر را با استفاده از راهنمای استفاده‌کنندگان و فهرست مندرجات و متن و فهرست‌های آن، معرفی می‌کنیم.

الف) کتاب از دو بخش اصلی تشکیل شده است: در بخش اول، که بخش عمدهٔ کتاب است. کلّیهٔ آثاری که مستقیماً با قرآن و یا یکی از شاخه‌های علوم قرآنی مرتبط بوده، به شکل موضوعی معرفی شده‌اند؛

ب) بخش دوم شامل آثاری است که دربارهٔ موضوعات و معارف قرآنی نگارش یافته است

که در ضمن ۱۷ شاخه، از اخلاق تا هنر، مرتب شده‌اند. اینک فهرستی از سر عنوان‌های اصلی و سپس ۱۷ شاخهٔ فرعی آن.

بخش اول: قرآن و علوم قرآنی (اطلاع‌رسانی، کلیات، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، راهنمای آموزشی، فرهنگنامه‌ها و معجم‌ها، کتابنامه‌ها، مجموعه‌ها، مسابقات قرآنی، معماها، نسخ خطّی، واژه‌نامه‌ها، ــ اعراب القرآن، اعلام، اوصاف و اسامی (کلیات، اسلوب ادبی و بیانی، اعجاز، کلیات، اعجاز ادبی، اعجاز عددی، اعجاز علمی، اوصاف خاص، تأثیر، فضایل) ــ **تاریخ** (کلیات، اسباب نزول، تحریف‌ناپذیری قرآن، جمع و تدوین قرآن، رسم‌الخط قرآن، نزول قرآن) ــ **ترجمه** (کلیات، ترجمهٔ سوره‌ها، ترجمهٔ اردو، ترجمهٔ اروپایی، کلیات، ترجمهٔ آلمانی، ترجمهٔ اسپانیولی، ترجمهٔ انگلیسی، ترجمهٔ ایتالیایی، ترجمهٔ فرانسوی، ترجمه‌های فارسی، ترجمه‌های منظوم، ترجمه به زبان‌های دیگر) ــ **تفسیر و مفسران** (تأویل، تفاسیر، کلیات، تفاسیر آیه‌ای، حروف مقطعه، مبهمات، متشابهات، دیگر آیات، تفاسیر ترتیب فعلی، تفاسیر اخلاقی، تفاسیر ادبی، تفاسیر اهل سنت، تفاسیر جزئی، تفاسیر روایی، تفاسیر شیعه، تفاسیر صوفیه، تفاسیر عرفانی، تفاسیر فقهی، دیگر تفاسیر، تفاسیر سوره‌ها، تفاسیر موضوعی، گزیده‌های تفاسیر، دیگر تفاسیر، تفسیر (علم)، کلیات، روش‌شناسی، گرایش و مکاتب تفسیری، مفسران)ــ **تقسیمات** (تقسیمات شکلی، تقسیمات محتوایی) ــ **تلاوت** (آداب و فضایل تجوید) ــ **حفظ**، ــ **قرآن‌پژوهی، قرائات و قرّاء ــ قصص** (کلیات، قصص انبیا، دیگر قصص) ــ **متن قرآن، ــ منابع جامع قرآنی، ــ نسخ، وحی**.

بخش دوم: معارف قرآنی: ۱. **اخلاق** (کلیات، اخلاق عملی، رذایل اخلاقی، فضایل اخلاقی، مواعظ اخلاقی)؛ ۲. **ادبیات** (کلیات، ادبیات داستانی، ادیبان و شاعران، زبان‌شناسی و نقد ادبی، شعر، صرف و نحو، علوم بلاغی، لغت)؛ ۳. **اقتصاد و بازرگانی**؛ ۴.**تاریخ و جغرافی** (کلیات، پیش از اسلام، صدر اسلام، مناطق و کشورها) ۵.**جامعه‌شناسی** (کلیات، اقشار و طبقات، زنان، دیگر طبقات، تحولات اجتماعی، تمدن، جامعه، جامعه‌شناسی ارتباطات، رفتار اجتماعی، زندگی اجتماعی)؛ ۶. **حدیث** (کلیات، احادیث خاص، دعاها، مجموعه‌های حدیثی)؛ ۷.**حقوق**؛ ۸.**روان‌شناسی و علوم‌تربیتی** (کلیات، بیماری‌های روانی، علوم تربیتی، گروه‌های سنی)؛ ۹. **شخصیت‌شناسی عمومی** (اهل‌بیت (ع)، ائمه، امام حسین (ع)، امام علی (ع)، امام مهدی (عج)، فاطمهٔ زهرا (س)، فضایل و مقامات، پیامبر اسلام (ص)، صحابه، دیگر شخصیت‌ها)؛ ۱۰. **عرفان و تصوف**؛ ۱۱. **علوم سیاسی**، ۱۲. **علوم طبیعی و ریاضی** (بهداشت

و پزشکی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، ستاره‌شناسی، فیزیک، محیط زیست، علوم غریبه، دیگر علوم)؛ **۱۳. فقه و اصول** (کلیات، اصول فقه، جزائیات، عبادات، کلیات، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، حج و عمره، خمس و زکات، روزه، نماز و طهارت، گزیده‌های احکام، معاملات، ازدواج، معاملات دیگر) **۱۴. فلسفه و منطق؛ ۱۵. کلام** (کلیات، آخرت، انسان‌شناسی، جهان هستی، خداشناسی، دین‌شناسی، کلیات، اسلام، مسیحیت، راهنماشناسی، امام‌شناسی، پیامبرشناسی، فرقه‌شناسی، کلام جدید، معارف اسلامی)؛ **۱۶.مرجع ۱۷. هنر.**

□

گفتنی است که این مرجع در چهار مجلد به قطع رحلی و سه ستونی (با حروف ریز و درعین حال متناسب) است. جلد چهارم تماماً اختصاص به فهرست‌ها دارد از این قرار:

ـ فهرستوارهٔ عناوین؛
ـ فهرستوارهٔ پدیدآورندگان؛
ـ فهرستوارهٔ ناشران؛
ـ فهرستوارهٔ الفبایی موضوعات؛
ـ فهرستوارهٔ سلسله مراتبی موضوعات؛
ـ فهرستوارهٔ عناوین به لاتین؛
ـ فهرستوارهٔ کد دیویی؛
ـ فهرستوارهٔ کد کنگره؛
ـ فهرستوارهٔ نرم‌افزارهای قرآنی؛
ـ نمودارها.

□

شیوهٔ تنظیم اطلاعات

تقسیم‌بندی بدنهٔ اصلی کتاب به صورت موضوعی است [که سر عنوان‌های چندین و چندگانهٔ آن‌ها را پیشتر به میان آوردیم]. هر واحد اطلاعاتی [یعنی هر قلم از آثار قرآنی یا دربارهٔ قرآن که تعداد آن‌ها ۹۴۴۳ فقره، در بیش از ۶ زبان است، و این عدد را برای آن که سرراست باشد ۹۵۰۰ یادکرده‌اند] که با شمارهٔ پیاپی مشخص می‌شود، شامل چند قسمت اصلی است:

مأخذشناسی = بیان مشخصات کتاب‌شناسی اثر، بعد از آوردن نام پدیدآورنده و تاریخ تولد

(و گاه همراه با تاریخ وفات) یک حرف اختصاری: ع = عربی، E = انگلیسی، F = فرانسوی، D = آلمانی. U = اردو برای فارسی هم که از عنوان معلوم می‌شود حرف اختصاری [فی‌المثل: ف] در نظر گرفته نشده و طبعاً ضرورت هم نداشته است. به تعبیر دیگر و دقیق‌تر و کامل‌تر مأخذشناسی هر منبع شامل هفت قسمت است: پدید آورنده، عنوان، مشخصات، ارتباطات محتوایی، کُدها و ملاحظات، درج مدخل‌ها بر اساس حروف الفبای نام پدید آورنده و پس از آن مطابق ترتیب الفبایی «عنوان» شکل گرفته است.

منظور از «پدیدآورنده»: نویسنده، مترجم، ناقد / توصیف‌کننده، مناظره کننده، مصاحبه‌شونده، محشّی [حاشیه‌نویس] و شارح، کوشنده [که با عبارت به کوشش / اهتمام / زیرنظر / به همت و نظایر آن در روی جلد یا صفحهٔ عنوان می‌آید. البته از نظر کتابداری و کتاب‌شناسی، مهم‌ترین صفحه که مبنا و مستند اطلاعات کتاب‌شناختی است، صفحهٔ عنوان، و پشت آن (امروزه معروف به صفحهٔ شناسنامه / حقوق) است و روی جلد در درجهٔ بعدی اهمیت است.] همچنین مصحح و محقق، خلاصه کننده، بازنویس / تحریرکننده، تهیه و تنظیم‌کننده، ناظم، مستدرک (استدرا ک‌کننده) است. از این میان، چهار شخصیت که دارای نقش اصلی‌اند: نویسنده، ناقد و توصیف‌کننده، مناظره کننده، مصاحبه‌شونده و «به کوشش» [= کوششگر، در موارد خاص] در سرشناسه / مدخل اصلی ذکر شده‌اند. از بقیهٔ پدیدآورندگان که در حقیقت کمک پدیدآورنده به حساب می‌آیند، پس از عنوان یاد می‌شوند. همچنین اگر هر یک از پدیدآورندگان دارای همکار باشند. نام او پس از عنوان می‌آید. *کلیهٔ نام‌ها براساس بانک مستند مشاهیر «پارسا» مستندسازی شده‌اند.* [مراد از پارسا: «پایگاه اطلاع‌رسانی سراسری اسلامی»، و مراد از مستند سازی، یعنی درستی‌آزمایی و تحقیق کافی در مورد صحت شکل نام مدخل اصلی (سرشناسه) یا حتی شناسه‌های فرعی و مدخل‌های وارده در فهرست‌ها، با مراجعه به منابع زندگینامه‌ای و مرجع‌های نظیر آن، فی‌المثل راهنمای ناشران و غیره].

مشخصات اثر: [در اکثر موارد که آثار به هیئت عادی باشند، ابتدا مؤلف به صورت سرشناسه می‌آید. سپس عنوان اما در دیگر موارد] پس از ذکر کمک پدیدآورندگان، مشخصات کتاب‌شناختی یک اثر ذکر می‌شود، که شامل تعداد و شمارهٔ جلد، محل نشر، ناشر، تعداد صفحه، زبان، شمارگان (تیراژ)، قطع، نوع جلد و بهای آن است. آنگاه نوبت به فهارس، منابع، کتابنامه، عکس، نمودار و... می‌رسد. پس از اتمام این مشخصات، چنانچه منبعی دارای مقدمه یا ضمیمه باشد، ذکر می‌شود و در پایان، محل نگهداری [در بیشتر موارد نام کتابخانه، یا بایگانی

اسناد، و نظایر آن] منابع آمده است. مواردی که محل نگهداری ثبت نشده، یا با عنوان آرشیو آمده، به این معناست که این منابع از کتابخانه‌های شخصی، نمایشگاه‌ها و مانند آن برگه‌برداری شده و محل قابل مراجعهٔ عموم، برای منبع نمی‌توانسته یاد شود.

ارتباطات محتوایی: عنوان اصلی متن اصلی در ترجمه یا متن نقد شده یا شرح یا ردّ شده و... در این قسمت ذکر می‌شود. البته هرگاه عنوان اصلی به نحوی در میان محتویات مشخصات کتاب‌شناختی آمده باشد، برای پرهیز از تکرار، دیگر عنوان اصلی آورده نشده است. همچنین مدخل‌های وابسته، هر یک از منابع (در صورتِ آمدن در این کتاب) با عنوان: آثار پیرامون این اثر، مشخص شده‌اند.

کُدها: پس از آوردن اطلاعات کتاب‌شناختی، در صورتی که اثر دارای «شابک» (= شمارهٔ استاندارد بین‌المللی کتاب)، کُد دیویی و کنگره باشد ــ در مواردی که در فهرست فیپا موجود بوده است ــ ذکر می‌شود. این کُدها هرگاه که اشتباه / اشتباهاتی داشته‌اند، اصلاح شده است. در پایان *کُد پارسا* می‌آید. *کُد پارسا* شماره‌ای است که از طریق آن می‌توان به اطلاعات آن اثر بر روی شبکهٔ اینترنت دسترسی پیداکرد. در ابتدای این کُد B (نماد کتاب) و S (نماد مجموعهٔ مقالات) است.

ملاحظات: هر نکتهٔ خاصی که ذکر آن دربارهٔ یک اثر لازم است، در ملاحظات (که در ابتدای آن علامت نمادین یک عینک کوچک آمده) بیان شده است.

نمایه‌های موضوعی: کلیهٔ منابعی که فرایند مأخذشناسی در مورد آن‌ها انجام پذیرفته، با استفاده از زبان کنترل شده نمایه‌سازی شده‌اند.

چکیده‌شناسی: متونی که از ویژگی پژوهشی و علمی بالاتری برخوردار بوده‌اند چکیده‌نویسی (نوشتن خلاصه‌ای بس کوتاه از مباحث هر اثر) شده‌اند. در مجموع برای بیش از ۴۰ درصد منابع / مدخل‌ها چکیده شده است. مقصود از چکیده‌نویسی آن است که یافته‌های مهم یک اثر، به اختصار اما حتی‌الامکان کامل، برای صرفه‌جویی در وقت و دادن اطلاعات بیشتر در اختیار پژوهشگر قرار بگیرد. چکیده چند گونه است، توصیفی، انتقادی، یا فقط آوردن تعدادی کلمه / مفهوم کلیدی از مباحث اصلی اثر. چکیده‌های این مرجع عمدتاً از نوع توصیفی و توصیفی ـ تشریحی است. و نیاز و ضرورتی ندارد که انتقادی باشد. میانگین کلمات چکیده، در حدود ۲۵۰ کلمه و به‌ندرت از این میزان تجاوز می‌کند. همچنین تمام موضوعات مهمی که

به صورت جانبی در متن اثر مورد بحث قرار گرفته‌اند، از طریق *کلیدواژه*[1] معرفی شده‌اند.

فهرستواره‌ها: در پایان، یعنی در سراسر جلد چهارم چندین فهرستواره که پیشتر آن‌ها را نام بردیم به صورت الفبایی عرضه شده است. کُدهای دیویی و کنگره نیز جزئی همین فهرستواره‌هاست تا برای کتابخانه و مراکز آموزشی / فرهنگی به‌کار آید، و در مجموع به کارایی اثر بیفزاید.

چند نکتهٔ مهم که بیان آن ضرورت دارد: الف) در پایان کتاب نمودارهای متعددی که بیانگر جوانب مختلف آثار قرآنی است آمده است؛ ب) پژوهشگران کوشای این مرجع ماندگار ادعای استقصای تام ندارند؛ ج) کوشش شده که آثار، نه از روی مرجع‌های دیگر، بلکه بی‌فاصله و با پژوهش میدانی و کتابخانه‌ای (با بررسی آثار قرآنی و قرآن‌پژوهانهٔ ۴۰ کتابخانه که اغلب تخصصی و با مجموعهٔ اسلامی ـ قرآنی بوده‌اند) معرفی شود؛ د) در این مرجع، نسخه‌های خطی معرفی نشده‌اند؛ هـ) نسخه‌ها و چاپ‌های مختلف خود قرآن و عمَّ‌جزءها و گزیدهٔ آیات، معرفی نشده‌اند. مگر در مواردی که دارای ویژگی در خور توجهی بوده‌اند.

□

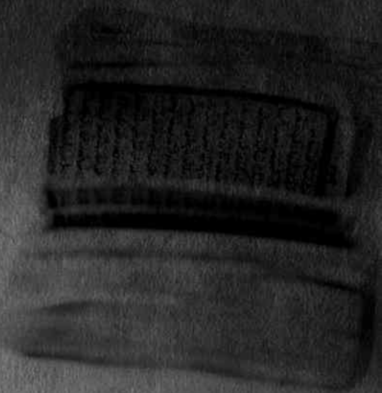
این مرجع بزرگ: *کتاب‌شناسی جهانی قرآن‌کریم*: با اوصافی که از آن به اختصار به عمل آمد، زیر نظر جناب استاد احمد مسجد جامعی فراهم آمده که در طی دو دههٔ اخیر خدمات گسترده‌ای به قرآن‌پژوهی در کشورمان و حتی در جهان اسلام انجام داده‌اند، که برگزاری نمایشگاه‌های بین‌المللی قرآنی که خود منشأ خدمات و برکات بسیاری است، از ابتکارات و اهتمام‌های ایشان است، و همین اثر هم به مناسبت یازدهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم از سوی خانهٔ کتاب قم در سال ۱۳۸۲ (نوروز ۱۳۸۳) منتشر شده است. دست‌اندرکاران عبارتند از سرویراستار: محمد سمیعی، مدیر پژوهشی: محمد رصافی، گروه نظارت: محمد مرادی و محمد جعفر علمی، گروه ویرایش: محمد رصافی با همکاری رضا مصطفی‌لو و گروه کتاب‌شناسی (۱۱ نفر)، گروه چکیده‌نویسی (۱۲ نفر) و ۶ گروه دیگر (با بیش از ۱۵ همکار) دیگر که از این که مجال این مقال اجازه نمی‌دهد که با احترام و تقدیر سزاوار و تحسین شایسته از یکایک آنان نام ببرم شرمنده‌ام، ولی به عنوان یک خادم قرآن و قرآن‌پژوه پیر از این بزرگواران ــ که به قول حافظ «رأی پیر و بخت جوان» دارند، صمیمانه سپاسگزارم که یکی از مهم‌ترین ابزارهای علمی پژوهش‌های قرآنی را به قرآن‌پژوهان کشورمان ــ و بلکه جهان اسلام و اسلام‌پژوهی ــ اهدا کرده‌اند. اجرشان

1. keyword

در نزد صاحب قرآن، موفور و سعیشان مشکور باد.

□

فحوای سخن این عزیزان گویی همان است که این بنده وقتی با همکاری ۱۷ جوان قرآن‌پژوه، *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی* را در دو جلد کلان، مشتمل بر ۳۶۰۰ مقاله، تألیف و جمع و تدوین و طبع و نشر کردم، در مقدمه آوردم که «کمال ادعای ما این است که ادعای کمال نداریم.» در کارهای بزرگ، چه در ایران، چه در جهان، کژی‌ها و کاستی‌های ریز و درشت هم امکان و هم احتمال بروز دارد. و رخداد آن‌ها از ارج اثر و اجر صاحبان اثر نمی‌کاهد. حق بازنگری و ویرایش مجدد و مستمر و تهذیب برای چاپ‌های بعدی، محفوظ است. بنده در مراجعات مکرر خود به این مرجع بزرگ، به اشکالات کوچکی، ولو چند و چندین مورد، برخوردم. نظیر این‌که محمد غزالی معاصر ما، با ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵ق) اشتباه شده و کتاب معروف ابوحامد، یعنی *جواهرالقرآن* به غزالی معاصر نسبت داده شده، یک لحظه ناراحت شدم. اما تماشای دل‌انگیز دریای مواج و مرواریدخیز این همه اطلاعات، با یک قطرهٔ کدر، مکدّر نمی‌شود. چند فقره یادداشت‌های انتقادی خود را، نظر به پرهیز از اطالهٔ کلام، و از بیم آن‌که از قول حافظ نگویند: «کمال سر محبت ببین نه نقص گناه / که هرکه بی‌هنر افتد نظر به عیب کند». برایشان ارسال خواهم‌کرد. با درود و بدرود و عرضهٔ بسی آفرین و دست مریزاد به این جمع فرهیخته از معماران این بنای استوار و مرجع ماندگار.



بهاءالدین خرمشاهی مترجم قرآن کریم به فارسی (همراه با توضیحات و واژه‌نامهٔ جامع و پیوست‌ها و فهرست‌های لازم)، یکی از «خادمان قرآن»، سرپرست *دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی*، از قرآن‌پژوهان کوشای معاصر است.

کتاب *قرآن‌پژوهی* ابتدا در یک جلد و مشتمل بر هفتاد بحث و تحقیق قرآنی بود که اینک گسترش یافته، به هیئت دوجلدی عرضه می‌شود. جلد دوم نیز یا از فرهنگ قرآن است (مانند تفسیر «لا اکراه فی الدین» بحث در ظهر و بطن/ظاهر و باطن قرآن، معنای درست «لا اقسم»، مدارا در قرآن، نکات قرآنی از جمله بحث دربارهٔ ثانی اثنین/ثالث ثلاثه، جمل، واو زائده، واو استینافیه، ترجمهٔ درست «حمد»، سبک ترجمهٔ قرآن) یا علوم و معارف قرآنی است (نظیر طبیعت الهی یا الهیات طبیعی = پاسخ به تجدیدگرایان در مسئلهٔ وحی، تحلیل‌ناپذیری وحی، معتزله و قرآن، شیعه و قرآن، الهیات جهانی بر مدار و محور قرآن، پیشنهاد ترجمهٔ گروهی قرآن، اصالت عقل یا اصالت وحی (تفکیک مکتب/مکتب تفکیک)، نقد و بررسی چند ترجمهٔ فارسی و انگلیسی، مصحف حضرت علی (ع)، مصحف‌های صنعا/یمن، معرفی اساسی‌ترین منابع قرآن‌پژوهی، خوشنویسی‌های قرآن و ده‌ها مبحث و مقالهٔ دیگر).

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ISBN: 978-600-121-135-5(set)
ISBN: 978-600-121-134-8(vo.2)

9786001211348

قیمت: ۱۴۰۰۰۰ ریال